Clásicos del Derecho Constitucional

INDIVIDUO Y POLÍTICA EN *EL PRÍNCIPE* DE MAQUIAVELO
NATURALEZA, FORMAS Y SUJETOS DEL PODER

Antonio **Hermosa Andújar**





Colección

Clásicos del Derecho Constitucional


PODER EJECUTIVO DEL ESTADO DE
QUERÉTARO


Instituto de Estudios
Constitucionales
del Estado de Querétaro

Individuo y política en *El Príncipe* de Maquiavelo

Naturaleza, formas y sujetos del poder

Antonio Hermosa Andújar

Leonardo García Jaramillo
Edición académica



Instituto de Estudios Constitucionales
del Estado de Querétaro

México, 2017

Primera edición: julio de 2017

Individuo y política en El Príncipe *de Maquiavelo.*
Naturaleza, formas y sujetos del poder



ISBN: 978-607-7822-36-3

Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro

Coordinación editorial

Rogelio **Flores Pantoja**
Coordinación

Carolina **Hernández Parra**
Alfredo **Pérez Guarneros**
Edición

Felipe **Luna**
Formación

Antonio **Rangel**
Diseño de portada

Contenido

Individuo y política en El Príncipe de Maquiavelo.
Naturaleza, formas y sujetos del poder
de Antonio Hermosa Andújar
se terminó de imprimir en julio de 2017,
en los Talleres Gráficos del Poder Ejecutivo
del Estado de Querétaro, dependientes de la Oficialía Mayor,
bajo la dirección del Lic. Álvaro Mondragón Pérez
su tiraje consta de
1 000 ejemplares.

Introducción

En 2013, la inmortalidad de *El Príncipe* cumplía sus primeros 500 años. Y, a juzgar por los festejos con los que la República de las Letras ha celebrado por doquier dicha onomástica, su fin no parece estar próximo. Merece la pena releer aquellas —por tantas razones memorables— palabras dirigidas a Francesco Vettori en la célebre carta fechada el 10 de diciembre de 1513[1] y preguntarse por qué el citado libro, nacido de un librepensador castigado por la fortuna y empobrecido, ha conseguido sortear las trampas del tiempo o resistir al narcisismo de las circunstancias, y llegar hasta nosotros con esa lozanía que le hace casi único entre los de su género y, en general, entre la inmensa mayoría de los libros del pasado; o mejor, por qué un opúsculo concebido como un manual para la acción de un príncipe, uno más en principio entre los

---

1 *Cfr.* Nicolás Maquiavelo, *Epistolario privado*, por Juan Manuel Forte, Madrid, La esfera de los libros, 2007, pp. 206-211. Al principio de su carta su autor resume a F. Vettori sus peripecias durante el día, las propias de un hombre común. Pero, "avanzada la tarde", cuando entra en su estudio, ya despojado de esas vestiduras y ataviado "de ropas nobles y curiales" cuando el héroe recupera su aura y reconocemos en él lo que imaginamos a través de la lectura de sus textos. Es el momento en el que se dispone a pasar horas dialogando con "los hombres antiguos", aprendiendo de ellos lo mucho que le pueden enseñar: un comercio que tan útil ha sido a la posteridad. Y durante ese tiempo, nos dice: "no siento ningún aburrimiento, me olvido de toda ambición, no temo la pobreza, no me da miedo la muerte: me transfiero enteramente donde están ellos" (*ibidem,* p. 209). Son las palabras que preceden inmediatamente a su anuncio de la redacción de un libro titulado *De*

del bien probado género del *speculum principis,*[2] emancipado su destino del de sus compañeros de viaje, ha devenido uno de los íconos historiográficos de la práctica política, continúa atrayendo a estudiosos y generando polémicas, y ha hecho de su autor el, quizá, clásico más contemporáneo.

A explicar un fenómeno tan *sui generis* hemos dedicado dos de los trabajos del presente estudio, los dos precisamente que, resultado de una mirada por así decir externa a *El Príncipe* —en el sentido de que valoramos el significado del ideario en él contenido en función de su devenir histórico—, flanquean a los otros cuatro, en los cuales, mediante una mirada interna a la obra, intentamos articular el mencionado ideario en su inherente conexión sistemática. En el primero de ellos nos hemos propuesto recuperar el legado maquiaveliano, es decir, mostrar en el abanico de ideas que conforman su doctrina, a las que vamos sucesivamente pasando revista, el conjunto de elementos que se han incorporado más o menos naturalmente a nuestra visión del individuo, la sociedad y la política. Como podrá constatar el lector que se aventure en su lectura, dicho legado es muy superior a cuanto cupiera esperar de un texto en principio coyuntural escrito medio siglo atrás. En el segundo —el último texto de la antología aquí reunida—, nuestra meta fue la de dilucidar el cómo y el por qué de ese extraño devenir; esto es, los factores que propiciaron su consagración en el templo de la fama durante buena parte de la citada eternidad, entre los que, junto a las propias ideas de-

---

[2] Un género de la literatura política humanista que ya contaba con una consolidada tradición a sus espaldas, que se remonta quizá hasta Séneca (*Sobre la clemencia*) y cuenta con notables precedentes en la literatura sapiencial (o gnómica) medieval española, y compuesto por centenares de obras consagradas al buen gobierno regio; un número que fácilmente se duplicaría si, como no es improcedente, añadiéramos la consagrada al consejero, el hombre de la Corte más próximo políticamente al príncipe. Y no es improcedente porque ese cortesano que al principio solo le aconseja pronto terminará, a causa de la complejidad creciente de la política, formando un *Concejo* junto a otros como él y convirtiéndose en el auténtico *príncipe* del Estado (véase al respecto la obra de Furió Ceriol, *El Concejo y consejeros de príncipes*, Madrid, Tecnos, 1993; tuvimos ocasión de poner de relieve las relaciones entre Maquiavelo y Furió en la tercera parte de un trabajo nuestro titulado *El concepto de política en Furió Ceriol*, Quaderns d'Italia, núm. 15, 2010, pp. 9-26).

sarrolladas por el autor —no siempre tan novedosas ni tan radicales como pretendieron sus enemigos o sus partidarios—, cabe enumerar tanto a quienes obstinadamente las defendieron por su realismo como a quienes ingenuamente las criticaron con base en su propio idealismo en cuanto vejatorias de toda cosmovisión fundada en el deber ser; sin excluir, por supuesto, a quienes las persiguieron por su iconoclastia, supuesta o real, ignaros de la mutación de los tiempos o de que la idea que echa raíces en el viento no perece en la tormenta de su prohibición.

En el segundo bloque de textos, el integrado por los capítulos del segundo al quinto, el propósito que nos ha guiado ha sido múltiple; por un lado, hemos querido replantear verdades largo tiempo adquiridas y cómodamente asentadas en las interpretaciones que se han ido sucediendo de la varias veces mentada obra maestra maquiaveliana, como las concernientes a la relación *virtù/fortuna,* al nexo entre ética y política o a la casi siempre ignorada cuestión de la libertad. Tal ha sido nuestro quehacer en el segundo texto aquí recogido, saldado con una profunda convulsión de la interpretación historiográfica tradicional, desde siempre dominante, que repartía el mundo de la acción humana entre los dominios de la *virtù* y de la *fortuna,* más o menos a partes iguales, siguiendo en apariencia las huellas dejadas por Maquiavelo básicamente en los capítulos VII y XXIV de su obra. Nosotros, en efecto, hemos llegado a la conclusión de que el poder de la *fortuna* es enteramente[3] subsumible en el de la *virtù* en el ámbito de la acción, por lo que hemos concluido suplantando la
dialéctica secularmente establecida por otra nueva: el conflicto, insuperable para la *virtù,* entre ella y la libertad (no hemos añadido otro conflicto más, el existente entre *virtù* y nación porque, como diremos ahora y se podrá ver en el capítulo quinto, se trata de un conflicto más supuesto que real, ya que cuando entra en juego la nación en la política maquiaveliana, todos sus elementos constitutivos parecen atenuar su fuerza, y el de *virtù* no escapa a tan platónico y fatal destino). Es esa una conclusión que refuer-

3 Cuando decimos ‘enteramente’ no queremos decir que *una* misma *virtù* pueda dominar, conquistar, *toda* la *fortuna,* sino *solo* toda la *fortuna* que el príncipe virtuoso debe afrontar. En el capítulo citado se aclarará,

za el vigor del humanismo maquiaveliano al tiempo que dilata su visión antropológica, sacando a escena un individuo que dista de ser exclusivamente ese hombre que vive en sociedad, malo y bueno a la vez, pero más lo primero que lo segundo, sensible por ello más a la pérdida de su patrimonio que a la muerte de su padre, para forjar a un sujeto tan complejo y autónomo que puede autogobernarse y cogobernar, es decir, que agazapado en el principado por mor de un gobierno absoluto reclama la república.

Por otro lado, hemos querido trasladar nuestro análisis a algunos de esos puntos en los que el análisis no suele proyectar su luz, como la cuestión de la obediencia política o la, recién mentada, de la concepción que Maquiavelo tiene de los seres humanos más allá del proclamado dualismo moral. En realidad, es otra manera de ahondar en el carácter inmanente de una teoría que ha humanizado al sujeto de la historia y la política y, con él, su obra. Al hilo de esa idea, en lo concerniente a la cuestión capital de la obediencia política hemos trazado, por primera vez, creemos, su tipología; y tras explicitar los cuatro tipos posibles de obediencia política en los correspondientes principados hemos asimismo aspirado a demostrar que ni siquiera en un ámbito privado de libertad política toda obediencia vale igual, sino que la del principado nuevo es ética y políticamente superior a las demás, porque en él los individuos, aunque no legitimen jurídicamente a su señor, sí participan del proceso del poder, no solo constituyendo la milicia popular, sin la cual no hay príncipe ni sociedad que se preserven, sino conformando con su número el límite político al arbitrio que el derecho no supo establecer; o lo que es lo mismo, para condicionar con sus intereses y necesidades las decisiones de su señor, y con su vigilancia sobre las mismas el sesgo de la dirección política adoptada. Y todo ello sale a escena cuando, como señaláramos antes, sacamos asimismo a la luz las otras propiedades de los individuos que, deslumbrados por el fulgor de su maldad, de su marginación en tanto sujeto político activo, o incluso por los valores más o menos absolutos, sean judeo-cristianos o romanos, con los que rigen sus conductas, apenas si se habían podido percibir hasta ahora.

En el quinto trabajo convocamos igualmente a escena a otro de los grandes personajes que la política había mantenido tapado hasta el último instante. Se trata de la nación, que el *segretario*

fiorentino desvela en el último capítulo, y cuya sola presencia en dicho escenario, lejos de dar sentido y coherencia a lo anterior sencillamente lo anula o, cuando menos, modifica. De hecho, los arrebatos místicos que saludan su puesta de largo en la política, además de desconocidos antes, y contradictorios con muchas de las afirmaciones vertidas a lo largo de la obra, comportan un claro recorte funcional para la *virtù* y el conocimiento, dado que la nación se sirve —para mantenerse ya que aparece sin más constituida— tanto del corazón, y suplanta así una parte destacada de la jurisdicción de la primera, como de la ideología, despojando así de buena porción de sus competencias al segundo.

Sirvan las palabras finales de esta breve introducción, donde deliberadamente hemos querido circunscribirnos a exponer de manera aproximativa el contenido de los textos que componen el libro, a fin de no duplicar espacio y argumentos, para agradecer al profesor Rogelio Flores, editor conspicuo, por su interés en publicar el libro en esta colección del Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, México.

I. La actualidad del pensamiento político de Maquiavelo*

Vencer mediante la gloria o la fama el cerco que con nuestra vida el tiempo pone a nuestra memoria fue el ideal del héroe antiguo; mantener en vida las gestas, y a sus autores, que merecían sobrevivir a su tiempo, fue el ideal que se marcaron, junto a ciertos poetas, los historiadores antiguos, y por eso escribieron historia: para enseñar a la política modelos a adoptar y al futuro verdades eternas que aprender en aras de instituir un mejor orden social.

Maquiavelo alcanzó el ideal del héroe antiguo mediante su tarea de historiador y de politólogo, y hoy forma parte de los dioses elegidos, de esa restringida constelación de clásicos olímpicos cuya presencia se percibe constantemente entre nosotros. Aspiramos a justificar esa afirmación atendiendo tanto al método como al contenido de su doctrina, que iremos desgranando en sus elementos fundamentales de los que, uno por uno, intentaremos demostrar su actualidad o inactualidad.

La doctrina maquiaveliana reúne antropología y política convirtiendo a la primera en fundamento de la segunda. El procedimiento mediante el que se construye dicha unidad es el método inductivo, que proclama sus verdades mediante inferencias empíricas. Digámoslo ya: no es de recibo calificar de absolutas tales verdades, y por ello, en ese aspecto, Maquiavelo no es actual. Pero *mutatis mutandis,* el resto de ideas comprendidas en dicha relación entre antropología y política hace del famoso secretario florentino un contemporáneo nuestro.

---

* Publicado en *Co-herencia*, vol. 10, núm. 19, 2013, pp. 13-36.

Para empezar: sin verificación empírica de las hipótesis con las que se inicia toda investigación no hay ciencia, salvo en los casos de la matemática y la lógica. Desde luego, no habría ciencias sociales, la política entre ellas. Es lo que hace Maquiavelo, bien que extremando la función oracular de la experiencia. Su punto de partida es la manifiesta constancia de la bondad y maldad connaturales al hombre, así como de su condición social. Y a través de esa identidad de la naturaleza humana se accede con naturalidad a reivindicar el estudio de los hechos presentes y pasados, de los hechos políticos actuales y de los históricos, como una función de la política; o, por decirlo con una palabra de claro regusto maquiaveliano, como una necesidad. El conocimiento de las eternas verdades presentes en la experiencia contemporánea e histórica permite al gobernante moverse con gran soltura en el proceloso mar de la conservación del Estado y su mantenimiento en el gobierno —en el caso de la monarquía, una y la misma cosa, casi cabría decir—.

Notemos que el conocimiento político, al basarse en la identidad de la naturaleza humana, produce dos nuevas consecuencias, una metodológica y otra técnica. La primera consiste en el empleo de la analogía como la operación intelectual que el príncipe acabará transformando igualmente en fuente de su acción. Son hechos y situaciones como la suya ya vividas en el pasado o el presente las que él tendrá en cuenta antes de optar en un sentido u otro al objeto de imitarlos. La mera conservación del cargo se lo pide: debe imitar a los mejores, a los inaccesibles, para lograrlo, pero ello implica la operación de comparar lo diverso para hallar lo común y obrar en consecuencia, o mejor, sabiendo de antemano las consecuencias. Prudencia es como se llama a ese tipo de acción en política. (Una continuación de aquella primera y heroica manifestación en la que el príncipe pudo reconocer en un contexto desordenado el momento de la ocasión que le llevaría al trono). El comparatismo del que hoy viven algunas ciencias sociales constituye el fiel legado metodológico de ese proceder, tanto en la teoría como en la práctica. Con todo, y en honor a la verdad, es menester retrotraer hasta el genio científico de Aristóteles la fuente de dicho legado, pues al erradicar del conocimiento político la búsqueda del mejor régimen en absoluto para centrarla en la del mejor régimen posible, el conjunto de las ex-

periencias políticas deviene de manera automática el gran bazar donde el conocimiento satisface ocasionalmente su necesidad.

La segunda consecuencia, la técnica, consiste en expulsar del paraíso de la teoría a la pretendida ciencia del deber ser: a la utopía. Ese espurio saber y esa truculenta acción que parte del lado bueno del hombre como único lado existente. Por ello se atreve, nada menos, que a empeñarse en un mundo de reformas políticas cuyo punto de partida es la extirpación del mal del hombre, vale decir: la revolución de la naturaleza humana para desde ahí acceder a la transformación de la sociedad. Hacer un hombre como no puede ser es la condición de hacer una sociedad ininteligible. El camino es un brutal reguero de violencias y muerte que no conduce sino a la propia. Platón fue el primero que nos lo quiso hacer recorrer, y desde entonces la credulidad, el fideísmo, elementos morales tan inhumanos como antipolíticos, han ahogado la historia en un mar de sangre. Así pues, en todo esto la actualidad de Maquiavelo es archievidente. Su política supone la canonización del realismo político, la fijación definitiva de una frontera entre lo posible y lo imposible en el ámbito de la acción, y la inserción de la política en el más acá de lo humano, dejando el más allá para ámbitos normativos presuntuosos —la religión, la ética o las costumbres y tradiciones— que fingen ignorar su debilidad frente al mal, y que por consiguiente saldan sus empresas con el más sonoro fracaso.

Dejemos el territorio del método y vayamos directamente al de la política, y más en concreto al del ejercicio del poder (incluimos aquí en parte la actualidad de Maquiavelo en lo referente al acceso al mismo).

Por poco familiarizado que se esté con el pensamiento político maquiaveliano, siempre se habrá oído hablar del concepto de *virtù*. Es la clave de bóveda para la conservación del Estado; ningún príncipe, y menos aún el príncipe nuevo, que gobierna un principado también nuevo, llegaría al final de la jornada estando en el poder si no la posee. Dicha *virtù* es cualquier cosa, menos una cualidad moral. En realidad, se trata de un conjunto de propiedades que operan tanto en el mundo del conocimiento como en el de la acción, reunidas en la práctica política, y que se traducen en medidas tan disímiles que la definición que se

hace de ella acaba siendo casi siempre reductiva, por lo que quizá el procedimiento metodológicamente más sabio al respecto resulte intentar definirla por los resultados que produce en vez de por su naturaleza. En aras de la brevedad, compendiémoslos todos en la conservación del Estado (y del príncipe virtuoso en el cargo).

La *virtù* del príncipe nuevo, que accede a un Estado nuevo, se manifestó antes de llegar a él: primero, en la creación de un ejército propio —en la medida en que esto pueda decirse de un ejército no conformado por conciudadanos—; después, reconociendo la ocasión de iniciar la batalla; y más tarde, pero todavía o casi con los ecos de esa batalla resonando en la victoria, saludando a los que dentro de la nueva ciudad había logrado captar para su partido, eliminando físicamente los restos de poder antiguo —es decir: a las personas afectas al régimen, sea por vínculos personales, sea por intereses: a "los hijos de Bruto"— e intentando congraciarse con los señores de la ciudad y atraerse al pueblo a su causa, etc. Lo vemos ahora ante el momento más difícil y tormentoso en la vida de un pueblo, el de la creación de la nueva institucionalidad, un momento asimismo supremo para la *virtù*. La principal manifestación de su capacidad, la más esforzada demostración de su poder, es, en este punto, convencer a los partidarios del antiguo régimen de la bondad del nuevo, de su propia persona, porque no solo implica forzarles a un cambio en sus intereses, sino algo infinitamente más difícil: forzar sus convicciones, la cadena de acciones y reacciones con las que los individuos se integran en el mundo y miden sus acciones en él. Un ejemplo: nadie se convence de la bondad de lo nuevo antes de conocerlo, antes de que el tiempo se la haya expuesto ante sus ojos. Cuando la *virtù* del príncipe, en cambio, se granjea su adhesión —elemento capital para su conservación en el trono—, recién obtenida la victoria, significa que ha sido capaz de imponer lo nuevo antes de haber sido experimentado, esto es, de haber pasado en ese punto por encima de la naturaleza de las cosas, de haber creado mediante su *virtù* un sistema de persuasión artificial que se impone al natural: de haber sobrepasado la naturaleza con el arte.

Otro tanto ocurre con la *virtù* de ese príncipe afortunado, al que esa fugaz y aparente diosa, la *fortuna,* lleva directamente al poder. No sabrá conservarlo, no podrá hacerlo, porque se re-

quieren conocimientos que no posee y fuerzas de las que no dispone. Y también, porque va *contra natura:* el Estado, ordinariamente, es un cuerpo natural más, y para crecer necesita echar sólidas raíces, es decir, tiempo: que, en política, significa ejercicio de la *virtù* como *conditio sine qua non* de su mantenimiento. Pero el ejemplo de César Borgia demuestra hasta qué punto lo imposible se vuelve real, cómo la lógica ordinaria y consolidada de las cosas cede ante el fenómeno extraordinario y cómo, gracias a eso, el mundo humano es un producto diferenciado en el reino de la naturaleza: un artificio con leyes propias. Omito aquí explicitar los detalles del proceso.

¿Hay algo actual en el círculo virtuoso perfilado? Desde luego, no en la dimensión casi heroica del gobernante —que puede darse o no, pero es innecesaria—, ni en el conjunto de las cualidades que integran la *virtù,* ni menos en las acciones concretas en las que se da forma a sí misma. Pero sí en su significado y en algunas de esas manifestaciones que ejecutan su función. ¿Cuál sería su significado? Dejando de lado el valor ejemplarizante que históricamente se ha atribuido al gobernante, como algo inherente al cargo, la forma en que cabría traducir hoy ese complejo de cualidades permanentes, aunque perfeccionables, y acciones cambiantes es continuar reconociendo la política como arte: un legado de origen aristotélico, nada menos, en el cual no solo era *techné,* sino esa obra suprema del espíritu con la que una colectividad trascendía el destino inscrito en su naturaleza y daba fin a la muerte. En Maquiavelo, esa convicción se hallaba igualmente presente, y paradójicamente con mayor claridad en el principado que en la república; en efecto, Maquiavelo acepta la idea del cambio como fisiología de la historia, pero solo en el principado la virtuosa prudencia del príncipe adaptaba la forma de su gobierno al espíritu de los tiempos, en tanto conservar la república requeriría remontarse con frecuencia a sus orígenes a fin de depurarla de las excrecencias brotadas en su cuerpo con el paso del tiempo. De hecho, de no ser este finalmente el sentido último de la conservación de la república, nuestra tesis sería desmentida por otra afirmación presente en los *Discursos,* a saber: que las repúblicas están mejor preparadas para avenirse a los cambios de los tiempos a causa de la mayor variedad de hombres que producen en su seno, que les permitiría en cada instante echar mano del hombre adecuado.

Decimos que lo actual de la concepción maquiaveliana consiste en la consideración de la política como arte. La *virtù* era capaz, no de neutralizar la fuerza de la *fortuna* en cuanto acontecimiento natural, bien que en un ejercicio de previsión, sí mitigaba los daños producidos por los torrentes desbordados: una *virtù,* esa a la que la tecnología actual refuerza con su papel de dique contra los tsunamis lanzados por la naturaleza, neutralizando en todo o en parte sus devastadores efectos. Ahora bien, la *virtù* sí era capaz de neutralizar la fuerza de la *fortuna* en cuanto acontecimiento humano, ya que un príncipe virtuoso superaba los obstáculos que esa *fortuna,* constituida por otras virtudes ajenas —menos poderosas que la suya— y otros azares externos, interponía a su curso, logrando así el objetivo máximo de preservar el *statu quo.* A la política, hoy, se le reconoce espontáneamente ese poder incluso cuando se la vilipendia: cuando se admite, por ejemplo, su probada capacidad de forjar extraños compañeros de cama (expresión esa usada por lo general en el sentido peyorativo de quien la ve propensa al cambalache o, en términos generales, a aceptar por parte de los actores cualquier componenda o cualquier forma de corrupción en aras de sacar sus intereses adelante).

Pero el arte de la política se manifiesta en todo su esplendor allí donde, en el circo de los intereses sagrados y opuestos, pero no defendidos mediante el recurso de la violencia, media entre ellos hasta sacar el mínimo común múltiplo de los mismos, avalando así la mortalidad de los mismos, su humanización, es decir, creando lo único realmente sacro entre los hombres: el espacio de convivencia en el que las diferencias inmanentes a su especificidad fluyen libre y pacíficamente. Una criatura esa rara en la especie humana, se sabe, pero real en algunas regiones y, en todo caso, posible solo cuando la política es un arte, que se prolonga en las instituciones, el material donde plasmarlo, y en los individuos que han de practicarlo en cuanto artistas, tanto en su dimensión pública como en la privada. Y esa mediación demuestra sus virtualidades en escenarios tan disímiles como el configurado por un mero acuerdo político entre partidos diversos en aras de una medida de gobierno; el del establecimiento de reglas comunes y respetadas en sociedades pluriétnicas y multiculturales; el del terror, implanteable desde la moral, ya que ahí la

política, para imponer la paz, debe sacrificar la justicia tal como de ordinario se la practica, o como el que ve a diversos Estados negociando modalidades de integración en aras de la formación de una futura sociedad interestatal. En resumen, las gestas de la *virtù* se presentan hoy como el equivalente de hacer de la política un arte, y el arte de la política muestra su potencia al lograr esculpir imposibles en el mármol de la acción humana. El arte político no solo salva a la sociedad de los desgarros terribles a los que la sometería el libre curso del bien, esto es, del proliferar de conductas consideradas buenas; o de los crímenes cometidos siguiendo el ejemplo de la misericordia divina, sino de las propias e insalvables contradicciones que la política cultiva en su seno, como la de proteger bienes antitéticos, santificar la tolerancia religiosa o pedirle a la injusticia que también ella vele por la conservación de la sociedad, como ya observara Aristóteles, según se verá después.

Hemos hablado del significado; pasemos ahora a las manifestaciones de la *virtù* maquiaveliana que sí hacen de su autor un contemporáneo nuestro. El funcionamiento correcto de la máquina de la *virtù,* recuérdese, tenía un premio seguro: mantenía el orden social. Garantizaba la paz y la prosperidad, asociadas al buen uso de la autoridad. ¿Cuándo la autoridad se usa bien? Cuando el sujeto plenipotenciario, el príncipe, asume que el suyo es un poder limitado. Dicho de otra manera: el príncipe virtuoso, que es un príncipe absoluto —no comparte su poder ni hay obstáculos jurídicos que lo frenen—, sabe que no es un déspota, que su poder no es arbitrario, sino limitado. Un príncipe absoluto pero no absolutista: he ahí una cabal fórmula que resume el ejercicio del poder por parte de un príncipe dotado de *virtù.*

Ese príncipe, aparte de la libertad y la nación, un territorio acotado en el mundo humano incapaz de mancillar mediante su *virtù,* tiene límites en el propio ámbito político en el que ejerce su poder, y los reconoce en sus efectos. Debe actuar velando por no producir ni odio ni desprecio entre sus súbditos, vale decir, respetando sus bienes —propiedades y mujeres— y manteniendo firmeza en sus decisiones y coherencia entre estas y sus acciones. No hay freno jurídico, cierto, pero ese freno político es de la máxima garantía, puesto que la violación de ambos cotos vedados a su acción produciría irremisiblemente el levantamiento de

sus súbditos contra él, esto es, su expulsión del trono, sentencia sin dudar Maquiavelo (sin dudar pero sin explicar cómo, y sin calibrar tampoco el caudal de daño arbitrario que podría producir antes de la cacareada rebelión popular).

Tampoco aquí podemos considerar aceptable la casuística de los concretos límites trazados por Maquiavelo, pero la idea de que solo el poder limitado es un poder eficaz, una versión más abstracta de la que él concretiza en sus ejemplos, pero totalmente suya en cuanto tal, sí es algo no solo nuestro, sino democráticamente nuestro. La democracia es el único régimen político que rinde culto al límite para rendir culto a la libertad, pero también para rendírselo a la eficacia, como quería Maquiavelo —que, digámoslo todo, la incluye tanto en la necesidad de garantizar los intereses materiales cuanto en la gestión que de los mismos hacen privadamente los individuos en la vida social, un ámbito donde el príncipe no lo es y que debe estimular para que sus conciudadanos desarrollen su creatividad y hagan más grande, influyente y poderosa su ciudad al darle forma: una luz que da igualmente brillo a su gobierno. Señalemos de paso que siguiendo esa misma senda no nos extrañará hallar en el siglo XVIII una idea que afirme la necesidad de poner límites incluso a la propia *vertu,* y a Montesquieu sorprendiéndose fingidamente de escribir tales palabras.

En Maquiavelo, la idea de un castigo que se dispara automáticamente contra el infractor de esa regla social de oro que declara bienes indisponibles al titular del poder público las propiedades de los individuos, o de esa otra regla de oro, pero ya política esta vez, que exige al príncipe firmeza y coherencia en su decidir y su obrar; es decir, la idea de que a la infracción del límite sigue el efecto mecánico del levantamiento popular que lo derrocará del trono, le sirve para impedir que el poder absoluto sobre el que se sostiene el nuevo principado degenere en dictadura o en despotismo, una perversión del poder personal que ya no reconoce la existencia de la política al fiar sus leyes a la sinrazón de un arbitrio individual descontrolado. Las democracias, insistamos, no se contentan con ese límite, porque la historia, tan cara a Maquiavelo, ya ha mostrado las innumerables veces en que se produce la transición de la forma considerada legítima por Maquiavelo a la perversa, por lo cual han calificado a todo sujeto con derechos

y repartido el poder entre órganos y funciones, que lo deberían encauzar por los límites prescritos. Pero al menos lo retiene entre sus íconos, es decir, entre quienes han comprendido que dotar a la voluntad de un poder omnímodo significa incapacitarla para entender lo que la razón le exige —véase al Calígula de Camus pidiendo la luna— y para querer bien. Por lo demás, aquí cuando hablamos de democracia, lo hacemos únicamente desde el terreno de las ideas, porque si tomamos en consideración su práctica allí donde existe no tardaremos en ver cómo ella misma se disuelve en la arbitrariedad de un tirano vocacional o se desfigura bajo los efectos de la corrupción. Así pues, con todas las salvedades mencionadas, no puede dejar de reconocerse en Maquiavelo, en este punto también, a un contemporáneo nuestro en grado de separar con su aceptación del límite la idea de fuerza de la de violencia y trazar una barrera entre voluntad y arbitrio. En su mundo eso lleva el nombre de *virtù;* en el nuestro, el de libertad.

Uno de los grandes torneos de la vida pública en los que la *virtù* ha de demostrar su cualidad de combatiente excepcional es el que en ese escenario enfrenta a la ética con la política, escenario donde a su socaire contienden asimismo la fuerza y la violencia, cada una reivindicando su espacio propio y, por ende, su ontológica igualdad, pero que al final se salda con un neto vencedor: la primera sobre esa degenerada imagen de sí misma que es la segunda.

¿Cuál es el poder de la ética en la política? Demos una primera respuesta antes de pasar a la explicación: no es poco pero no es todo: no es el soberano del Estado (ni ella ni sus allegadas normativas, como la religión, las tradiciones o las costumbres).

Iniciémosla afirmando que Maquiavelo cree en la existencia de valores absolutos de matriz judeo-cristiana: la bondad, la fidelidad, la honradez, la devoción, etc. Y también en la de otros de raíz más clásica: la patria, la comunidad, la liberalidad, la lealtad, la clemencia, el bienestar. Y si no lo cree, lo parece, pues aunque no creyera que tales valores son absolutos sí cree en el valor absoluto que tienen para quienes los profesan; y que es absolutamente útil que eso sea así, pues, como remedará más tarde Spinoza, la principal labor social de tales valores —de los religiosos *in primis*—, es justificar la obediencia del súbdito al señor. He-

cha la primera afirmación, es preciso continuarla de esta manera: Maquiavelo demuestra saber que no todos ellos son siempre conciliables entre sí, ni siquiera los de una misma tradición ética, por lo demás nunca puras, y menos aún con el valor político por antonomasia de la seguridad del Estado: el más importante para toda comunidad al ser el que garantiza su existencia, base de lo demás.

¿Cómo operan semejantes creencia y conocimiento en la arena política? ¿Cómo opera la liberalidad, el primero de los ejemplos con los que predica Maquiavelo? Su esquema de razonamiento es siempre el mismo: sabemos que la liberalidad —o la clemencia o la lealtad— es buena y nos gustaría que el príncipe poseyera una y otra cualidades; empero, lo que vemos es que cuando un príncipe la practica, cae; y cuando no, se mantiene. Hay una razón antropológica para eso: como los hombres son peores que mejores, el príncipe que actúe al revés se hundirá, y el que no se mantendrá. Es decir que entre malos, entre sujetos que son peores que mejores, el príncipe, imperativamente, deberá "aprender a ser no bueno", dice literalmente Maquiavelo, deduciendo una regla política básica desde la antropología. Y nos da asimismo una razón toda política para tan paradójico precepto: el príncipe liberal esquilma con impuestos a la población, la empobrece y violenta, apoderándose de lo que no es suyo, lo que le vuelve odioso... y sabemos qué ocurre después. En cambio, el príncipe avaro se prodiga poco, pero quita menos, por lo cual la gente, egoísta y también necia como es, lo que la lleva a juzgar las cosas por sus efectos, se alegra de que no le quiten, lo que ante sus ojos transforma la avaricia del príncipe en liberalidad.

¿Qué hacer entonces, cuando la virtud de la liberalidad produce el derrocamiento del príncipe que la ejerce? La pregunta se responde sola, máxime cuando la solución se mide por el criterio decisivo de la seguridad del *statu quo* —príncipe y ciudad—: el príncipe debe no ser liberal. ¿Hay excepciones a la regla de oro? Las hay: cuando el príncipe da de su propio peculio o cuando todavía no ha accedido al trono, sino que aspira —en el campo de batalla, generalmente— a él, entonces le es mejor ser liberal que parsimonioso. Pero si ya lo ha hecho y no dispone de un patrimonio capaz de renovarse al ritmo que le marca la liberalidad —una virtud que se agota con el uso y deviene vicio si no se renueva de

continuo—, entonces la regla de oro es genuinamente áurea y no admite excepción. Y otro tanto, añadirá Maquiavelo, ocurre con las demás virtudes morales.

Resumiendo el discurso de las relaciones entre ética y política en la teoría expuesta por Maquiavelo en *El Príncipe,* diremos lo siguiente: hay valores políticos diferenciados de los valores éticos, más o menos considerados absolutos; la maldad humana y la gestión pública no permiten que el valor ético se imponga como norma de conducta social, pues destruiría el orden político y aun la sociedad misma; su consideración como valor ético permanece siempre y su prescripción es siempre acatada, pero en su uso político su significado cambia con el contexto: puede permanecer tal cual en la fase de acceso al poder, pero no cuando el problema es conservarlo; en este caso queda desvirtuado como valor ético, invertido, neutralizado incluso por la acción política. Es un fantasma irreconocible que dañaría la seguridad de la ciudad de ser admitido para el gobierno de la misma.

Añadamos dos cosas más: Maquiavelo solo autoriza al príncipe a desnaturalizar el valor ético al gobernar, pero no a los súbditos, que deberán respetarlo como tal, puesto que ellos se mueven únicamente en un ámbito no político: social o privado. Y en él no hay motivo para que la ética deje de operar como ética. Además, el vigor de dichos valores es tal que el príncipe, al politizarlos, vale decir, al desnaturalizarlos, debe fingir que los respeta, debe simular que los obedece y disimular su violación: salvo, naturalmente, en caso de necesidad, que autoriza al guerrero a pisotear el campo de la entera moralidad con la cabeza descubierta.

Con todo, a pesar de los diversos matices y gradaciones, que hablan de la potencia de la ética en la doctrina maquiaveliana, lo que aquí brota con total claridad es la inmanencia de la política respecto de la moral, su afirmación de un dominio propio en la conducta humana que solo a ella, so pena de destrucción de la comunidad, le cabe regentar: una idea para cuya primera formulación es menester remontarse al genio aristotélico, cuando en aras de la estabilidad de la polis defiende la permanencia de unas malas leyes frente a otras mejores a fin de evitar, dado que en la historia se cambia y cosas mejores suceden o pueden suceder a otras peores, la idea de que las leyes son inútiles y

el sentimiento anexo de su desprecio; o si se prefiere, que en determinadas fases de la historia de una comunidad se requiere yuxtaponer una cuota de injusticia al lado de la justicia para mantener esta. Y, prosigue Maquiavelo, aunque en el curso ordinario de las cosas la política conviva pacíficamente con la ética y la religión; y aunque en esos momentos, que incluso pueden y deben ser mayoritarios en la vida de un pueblo, invoque su auxilio para gobernar, cuando llega el momento de la necesidad llega también el de la excepción: y entonces solo cuenta ella, la política, que acapara sin más el conjunto de medios —buenos o malos, píos o impíos, justos o injustos, pero siempre lícitos— al alcance de su finalidad suprema: la *salus populi*, la seguridad de la sociedad.

La idea de una política inmanente, ¿es o no actual? La cuestión ni se plantea, porque se trata de una respuesta ya satisfactoriamente contestada (y no raramente desmentida en la práctica, cuando se observa, por ejemplo, el trato ignominioso recibido por el laicismo en sociedades autoproclamas aconfesionales en su Constitución). No habría vida social sin política, y solo ella es un arte en relación con las restantes dimensiones axiológicas de la actividad humana. Cuando la democracia sanciona en sus ordenamientos una multiplicidad de valores que, contrariamente a lo establecido en las doctrinas religiosas o la platónica, no conforman un conjunto sistemático, si la ley a nivel público, completada a nivel personal por eso que los griegos llamaban *aidós* y *areté*, no mediara en los conflictos, poco duraría la libertad en la sociedad y poco más la propia sociedad. Se podrá discutir la racionalidad interna de la concepción ética maquiaveliana, se le podrá reprochar su insuficiencia, etc., pero la consecuencia de una política inmanente no admite discusión, salvo si es un manicomio el ámbito de la discusión, o bien es algún fundamentalista religioso bañado en dogmas o algún purista de cualquier ortodoxia quien discute. Otra cosa, naturalmente, es afirmar dicha idea para deducir de ahí la plena autonomía de la política respecto de la ética, dando pábulo así a que el arbitrio o la corrupción se apoderen del gobierno. El centro de ambos extremos, para el príncipe maquiaveliano tanto como para nosotros, es precisamente el territorio de la *virtù*, o, por decirlo en términos más consonantes con nuestra cosmovisión democrática: el territorio donde el lai-

cismo, el pluralismo y la honestidad personal de gobernantes y gobernados, combinando sus fuerzas, regulan la armonía y los conflictos, algunos por completo desgarrados, a que dan lugar las relaciones entre ética y política.

En Maquiavelo, dichas relaciones constituyen el núcleo que enmarca la distinción entre fuerza y violencia. Inmanencia de la política significa de hecho uso legítimo de la fuerza para crear o conservar el orden político, pero en determinados momentos de ambos procesos la fuerza deviene esa antagonista suya nacida de su propio seno... si es que no ha sido ella la que merced al progreso civilizatorio ha emergido como uso restrictivo de la violencia. Emplear la fuerza constituye el resultado de una doble exigencia, la maldad de la naturaleza humana y la *necessità*, cuando peligros presentes o futuros deben ser conjurados, en unos casos previniendo su nacimiento y en otros, imposibles de prever, durante su aparición. Por eso, la *virtù* aparece en innumerables ocasiones en la doctrina maquiaveliana bajo el nombre, histórica y políticamente más familiar, de prudencia.

La fuerza como instrumento político delata a la vez la impotencia y la potencia de la ética en la doctrina de Maquiavelo: la impotencia, porque de haber sido suficiente para reglar el orden político y procurar seguridad a la sociedad, la política no existiría; la potencia, porque es la razón de que la fuerza exista como tal en lugar de la violencia, lo que en este caso significaría la inexistencia de la sociedad. La fuerza produce y conserva el orden de manera ordinaria, y solo se vale de la violencia en circunstancias extraordinarias, como cuando se acaba de ascender al trono y hay que eliminar a todos los futuros candidatos al mismo vinculados al régimen anterior, o cuando una conjura o una rebelión llevan el *statu quo* al borde del abismo; Agatocles sería el ejemplo apenas en apariencia denostado, pues su uso de la violencia demostró una *virtù* superior a la de César Borgia, lo que le procuró la "gloria" que da conservar pacíficamente el poder una vez obtenido mediante los procedimientos adecuados, la violencia entre ellos.

La violencia, en cambio, convertiría la norma en excepción, la ética en psicología, la legitimidad en arbitrio y las leyes en ideología. Es el símbolo supremo de la tiranía y con ello la corrupción

de la política, que solo le reconoce un poder ocasional y solo la integra en el ordenamiento como instrumento extraordinario, apto para pacificar un terrible conflicto actual reconduciéndolo a una situación ordinaria. La violencia es así, también, el ocaso de la *virtù,* no solo porque se sustrae a las prescripciones que delimitan su poder y confinan su uso a circunstancias de necesidad, sino porque ella misma, fuera de esos cauces, deviene una suerte de régimen, una voluntad autónoma e impersonal limitada únicamente por su capacidad de actuar. Ese conjunto de reglas que hacen de la política un arte se ha ido, pues, diluyendo por el camino.

Que la fuerza, en cuanto miembro de la *virtù,* crea y preserva el orden social, en tanto la violencia lo destruye, se demuestra en otro contexto diferenciado del que acabamos de analizar pero estrechamente conectado a él: el de la obediencia política. El resultado al que debe tender toda política so pena de desaparecer y la coronación definitiva de la *virtù:* la demostración heroica de su éxito.

Maquiavelo conoce al menos tres tipos de obediencia política: la pasiva de la dinastía hereditaria, la mecánica del sultanato turco y la activa del principado nuevo (una cuarta, la ideológica del principado eclesiástico o del principado nacional, basada en creencias comunes entre gobernantes y gobernados, es de naturaleza fideísta, y no requiere del uso de la fuerza: no es política, pues). En el primer caso, el tiempo ha cancelado los recuerdos de la innovación que un día llevó a la dinastía actual al trono; el olvido, por ende, ha devenido fundamento de la legitimidad, y la obediencia, seducida por el tiempo, surge por sí sola transformada en costumbre. En el segundo, tampoco hay espíritu en la obediencia, pues los sujetos están sujetos a su amo; su poder, del más alto al más bajo de la escala social, es por sí mismo impotencia, es decir, su ser es un conjunto de nada disuelta en polvo bajo su forma humana. Obedecen como respiran y porque dejarían de respirar por orden de su amo si no obedecieran, aunque en realidad, careciendo materialmente de conciencia, ni se plantean no hacerlo.

Solo en la obediencia activa hay vida. Aunque súbditos en la política, los individuos son también ciudadanos; incluso en la

propia arena pública son asimismo alguien, por cuanto ellos nutren las milicias populares o ejército propio del príncipe, esto es, nada más y nada menos que lo que Maquiavelo llama literalmente "fundamento del Estado". Más aún, incluso donde son súbditos adquieren una fisonomía desconocida por los anteriores: el príncipe, lo sabemos, debe procurar gobernar de modo que no se granjee ni el odio ni el desprecio de sus súbditos, y sabemos asimismo qué debe hacer para lograrlo, esto es: para ganarse su adhesión —una forma suave de consentimiento, cabría decir—. Ya antes de eso, en el momento de acceso al poder, hubo de ganárselos, de concitar su adhesión, porque su fuerza es superior a la de cualquier otro sujeto social, príncipe o grandes, y también porque, frente a estos, sus ideales son más nobles, dado que se contenta con no ser oprimido y jamás, al contrario de ellos, desea oprimir. Esa razón físico-política y esa razón axiológica se han completado ahora, cuando ya gobierna, con el respeto a sus propiedades y la defensa de sus intereses, presente como señalamos en el deber de impartir justicia distributiva. Reconocer y tutelar propiedades e intereses ajenos es un modo de control político, insistamos, pero es antes de eso el hecho ético, jurídico y político de reconocer y tutelar a otros sujetos como capaces de actuar autónomamente a la hora de conducir sus vidas, y de reconocer y sancionar un espacio público que no debe transgredir con su conducta ni con sus normas. Al príncipe se le obedece si el príncipe respeta bienes e intereses, es decir, a los sujetos titulares de ambos.

En ambos aspectos de la reflexión maquiaveliana, reconducibles en varios puntos a las relaciones entre ética y política, atisbamos la actualidad de la misma. Diferenciar entre fuerza y violencia es dar sentido tanto a la política en el interior del conjunto normativo propio de los seres humanos, como a la libertad en el interior de la política; limitar el poder porque se reconoce al sujeto de derechos como su superior jerárquico y al que tiene que servir, forma parte del constitucionalismo democrático. En el primer caso, Maquiavelo es plenamente un contemporáneo nuestro, aunque su teoría nos quede algo desfasada, entre otras razones, porque el orden democrático ha abolido por completo el uso de la violencia; en el segundo, es un contemporáneo más limitado, porque hoy se exige una forma más plena de consenti-

miento al ejercicio del poder, en connivencia con la más fuerte consideración del individuo como sujeto de derechos; y la protección de sus intereses y propiedades no son, digámoslo así, objeto de ningún pacto ideal entre príncipe y súbditos, sino un contenido más de sus derechos, o lo que es igual, un límite más al poder de los gobernantes —todo ello, insistimos, en el terreno de la teoría—. En este segundo caso, las ideas maquiavelianas diseñan un individuo que es parte nuestra porque de él provenimos, pero aún mantiene una fisonomía antigua al hacer su entrada en la escena pública bajo la apariencia de súbdito. La desobediencia civil, por citar un ejemplo, esa forma de estar sin ser en alguna dimensión de la vida pública, constituye una manifestación de obediencia, vinculada a la libertad y sus derechos, inimaginable en la doctrina del genial secretario florentino.

En Maquiavelo, los diversos componentes de su doctrina, según han ido apareciendo hasta aquí, se organizan en una teoría del poder unitaria, una de las primeras y más significativas de la historia, que también añade elementos particulares en consonancia con las circunstancias. Centrada en la *virtù* como eje teórico, que incluso regula el uso de la fuerza, tan capital para la supervivencia de cualquier comunidad, como ya nos hiciera ver Esquilo alineándola junto a la justicia, y con la *salus populi* como *télos* de la misma, dicha teoría desgrana la serie de reglas que hacen posible la consecución del objetivo prefijado, y que son las mismas con independencia de cómo se acceda al poder, si mediante la *virtù* o la *fortuna;* de quién sea el príncipe, si un particular o un jefe militar; de cuándo accedió al trono, si siendo ya titular de otro o era nuevo; del régimen de la ciudad anexada a la suya, es decir, de la historia que la hizo ser como aparece; e incluso del régimen político en el que se organicen las instituciones, porque es mucha la coincidencia, en aras de la conservación del Estado, entre una república y un principado, y más aún si se trata de su expansión exterior. De ahí que entre los abundantes *exempla*, que diría Salustio, a imitar por un príncipe actual, los de la república romana sean los descollantes. Dicha teoría constituye el fruto de un poderoso esfuerzo por extraer el significado oculto en determinados hechos concretos, y supone por tanto el triunfo de la abstracción en el magma de hechos particulares que han urdido la historia.

El titular del poder, tal y como dicha teoría lo sanciona, es un príncipe que ha dejado, en palabras de Maquiavelo, de ser "civil" para volverse "absoluto", es decir, de apoyarse en una de las clases sociales que lo eligió para llegar al trono, y en la que se basó su gobierno hasta entonces para devenir dueño único del espacio público; un príncipe *super partes* que, aun en el caso de haber accedido al trono por voluntad de los grandes, trasciende lealtades de clase al verse constreñido a cimentar su poder en el pueblo, y que no conoce mejores medios para lograr su adhesión que hacer de él la base de su ejército, satisfacer sus intereses y detenerse ante ciertos bienes que considera sagrados: límites, pues, cuya transgresión caracteriza al tirano y que suscitando el odio del pueblo le haría apuntar tales armas contra él. Se trata, por tanto, de un príncipe absoluto limitado.

Para nosotros, cierto, el resultado que la compendia no produce un entusiasmo total, pues ese príncipe se ha hecho grande imitando a pie juntillas lo mejor de la historia, y nosotros sabemos que cuando se imita se crea y cuando se crea se imita —y que esa es la *necessità* de la circunstancia particular—, pese a la identidad de la naturaleza humana que impulsa a dicha operación, y que, por tanto, lo nuevo impide reproducir lo antiguo y la historia futura o presente no está ni estará escrita en esos supuestos genes determinantes de la pasada. Y sabemos, además, que los cambios producidos en el curso del tiempo llegan a alcanzar tal envergadura que, a pesar de la básica identidad humana, los principios del orden político carecen de espejos en los que mirarse y su tecnología organizativa de respuestas a las que recurrir. Y, sobre todo, sabemos que la grandeza debe estar mejor repartida entre gobernantes y gobernados, y en especial que los beneficios del poder son más fuertes y seguros cuando acata su sujeción al derecho —lo sabe bien el Maquiavelo de los *Discursos,* según se verá.

Y aun así, tampoco aquí Maquiavelo deja de ser un contemporáneo nuestro. Nos reveló secretos del poder que aún hoy nos resultan reveladores; nos instruyó como pocos acerca del papel determinante que juega en nuestras vidas; nos aleccionó a no dejar decaer un instrumento tan precioso para mejorarlas y a vigilarlo para impedir aflorar su potencial demoniaco. Y desde luego, como otros antes de él, nos proveyó con la idea de que ninguna

sociedad subsiste sin poder organizado y que para organizarlo hay que procurarle esos recursos de los que hablarán más tarde los federalistas estadounidenses con independencia del régimen en que se organice; y sin los cuales él se desnaturaliza volviéndose impotente y —añadirán los mismos federalistas— la libertad se transformará en el cadáver de sí misma.

Y no se crea que el pensamiento de Maquiavelo se muestre reticente a dispensar a una dama de tan alta alcurnia política, sin la cual se subentiende nuestra dignidad de seres humanos, los honores que merece. Si bien la gran mayoría de los elementos reunidos para configurar la herencia maquiaveliana a nuestro mundo hayan sido extraídos de la cantera de *El Príncipe,* en los *Discursos* Maquiavelo demuestra cuánto sabe de la libertad, siendo el primer teórico —antecedente del gran Tocqueville y de sus precursores americanos recién citados— en pensar el orden político no mediante la armonía, sino mediante el conflicto. Él fue, así, el primero en revelar el secreto del pluralismo, sin el cual la democracia no sabría ser ni nosotros pensarla, y el primero —aunque en un modo también insuficiente para nosotros— en celebrar el conflicto como algo positivamente inmanente a la condición humana y en aspirar la flor de libertad que aquel destilaba. Para dejarnos esa herencia suya tuvo antes que renunciar a la entera herencia universal que buscaba más la uniformidad que la igualdad, y la homogeneidad que la pluralidad, para de tal modo dar con la armonía que habría de presidir el orden social; él, en cambio, rindió homenaje a la diferencia y descubrió el enorme yacimiento de riquezas sociales sepultado bajo la armonía, aunque sin llegar al extremo de declarar la diferencia, o de considerar la serie de efectos a los que daba lugar, como un bien en sí. Más mérito, por tanto, aún si cabe, para quien siendo igualmente consciente de las tensiones que las diferencias podrían generar en una sociedad, celebró no obstante los *tumulti* como signo de vitalidad social y pudo en consecuencia designar con el nombre de Roma a la libertad.

Y no es eso todo, ni mucho menos. La idea de un poder super partes, es decir, la idea de un poder, por así decir, políticamente neutro, en el sentido de no ser el poder de una de las clases sociales ontológicamente constitutivas de la sociedad, tan distinto del poder de la totalidad de las partes con el que Aristóteles ordenó

su *Politeia,* es la primicia intelectual en un régimen unipersonal de la abstracción política inmanente al concepto de institución; concepto ese con el que el mundo humano —el artificio maquiaveliano de nuevo— vuelve a rebasar los lindes de la naturaleza al superar la idea de tiempo, esto es, la de muerte que lleva consigo. Gracias a la institución, los hombres pasan y la sociedad permanece, un logro al que los individuos en el poder solo acceden si, como quería Spinoza remedando a la moderna la democracia antigua, son todos los que gobiernan.

Maquiavelo, insistamos, había hecho trascender al mundo humano su marco natural por medio del concepto de *virtù,* al igual que su concepto de poder absoluto, super partes, hace trascender a la política de su marco social, proclamando de paso una vez más su singularidad, y convierte el artificio característico del principado absoluto, pese a todo siempre personal, en modelo de la abstracción institucional. Pero él conocía el valor de las instituciones y su significado para la libertad, en el régimen de gobierno natural por antonomasia, la República, merced a su circunstanciado estudio de Roma, de la mano de Tito Livio. Hasta el punto de que el modelo racional de Estado mixto —el que hubiera planificado todo legislador al que hubieran puesto al alcance de su voluntad dar vida a la historia de una república—, que libera la virtud de la aristocracia para llevarla también a la plebe —como Aristóteles liberó la sabiduría política o el mérito de la vejez, y asignó la capacidad de gobernar también a la juventud— y otorga poder político a todas las clases sociales, posee unas determinadas instituciones que permitirán a la república, así ordenada, salvar el obstáculo interpuesto por el tiempo, la muerte, a su conservación. Y hasta el punto, también, de que la regla de depurar cada diez años las impurezas acarreadas por el paso del tiempo a las instituciones, a fin de devolverles su prístino fulgor, constituye la segunda regla de oro de la conservación de la república. Se entiende así, por cierto, que a dicho orden político se le considere la meta de toda república originariamente empírica.

Mas lo importante aquí, y la razón de que haya sido heredado por nosotros, es que dicho orden es el orden de la libertad. Es en su interior donde ambas clases, incluida por tanto la de los pobres, no se atropellan entre sí —solo los grandes son vocacio-

nalmente tendentes a la opresión, afirma Maquiavelo—, donde les es lícito defender sus intereses al gobernar, donde necesitan de acuerdos para lograrlo, donde el derecho, repartiendo competencias, garantiza la posición de cada una; y, asimismo, donde incluso la fuerza pública, que en momentos de peligro debe concentrar en las manos de un *dictator* al que se debe total obediencia, debe ser legalizada desde un principio, al igual que debe estar tipificada la norma que establece que el antiguo dictador, abandonado dicho cargo, debe obedecer la legislación ordinaria, al igual que antes de acceder a él.

Hoy, ciertamente, no resulta de recibo una teoría que divide la sociedad en dos clases sociales en lugar de descomponerla en individuos, jurídicamente iguales entre sí pese a sus diferencias psicológicas y sus desigualdades materiales, y titulares de derechos inalienables, como tampoco la aristocratización que prevalece en el orden constitucional, a pesar de la participación de las dos clases sociales en el poder. Pero sí continúa siendo totalmente nuestra la idea de libertad en la base y como *télos* de nuestro ordenamiento, así como la de la juridificación de la fuerza extrema, esa que según algunos permite identificar *in situ* al soberano; dos frenos al ejercicio del poder con los que nuestras constituciones se declaran deudoras de las ideas maquiavelianas y con las que el tiempo sigue aumentando su leyenda.

No termina ahí el poder de la libertad en la teoría maquiaveliana. Su presencia se advierte también ampliando la humanidad del individuo, aunque semejante proceso termine por redondearse, por paradójico que hoy pudiere parecer, en el interior de la nación (otra paradoja, quizá menor, era la que había originado la ampliación de lo humano desde el campo de la *virtù,* cuando el príncipe obra milagros sociales con el tiempo cambiando a los sujetos, que ahora creen en lo nuevo antes de experimentarlo, la política y a sí mismo, infringiendo ciertas leyes de la naturaleza). Cabe observar dicho poder en su madurez cuando cancela en el hombre el veneno que la costumbre destilaba en su conciencia al dejar que el olvido se apoderase de su memoria, deviniendo así fundamento de la legitimidad del principado dinástico; y cabe observar su plenitud cuando —he ahí la causa de tal fenómeno—, en lugar del silencio de los esclavos o del alma plana de los siervos, incendia el ánimo de los antiguos republicanos con las pasio-

nes del odio o del deseo de venganza siempre que se les ofrece la ocasión de recuperar unas instituciones que sus recuerdos, hereditarios a veces, han mantenido vivas en su corazón. Y si en su madurez la libertad ejerce su dominio contra el del bienestar, en su plenitud lo ejerce contra la inercia, la muerte en vida, la resignación y restantes virtudes de la anomia. Por lo demás, argumentar en este contexto la actualidad de la libertad maquiaveliana es un razonamiento ocioso; su valor ya lo condensó de una vez por todas Tocqueville en una de sus lapidarias sentencias, al afirmar que todo hombre que busque la libertad por otra razón distinta de ella misma está hecho para servir.

Por otro lado, el patriota que respira la música de la nación termina en Maquiavelo de ensanchar la humanidad en el pecho del individuo. Hasta ahora le habíamos visto deambular por la teoría crucificado por su inclinación al mal, mucho más potente que su sensibilidad al bien; iluminados por una luz tan gris, sus intereses, epicentro de su acción pública, parecían perfilar una conducta egoísta aislada de la de sus congéneres, con los que formalmente compartía una cosmovisión relativista en la que el yo de cada uno era su particular centro. En ese estado de cosas, y con *El Príncipe* en su correría final, abruptamente irrumpe la Nación en la política, que en los *Discursos* se llamará Patria. Y con ella un objeto constituido único como interés común, una generosidad en el obrar, una altura de fines, un desprendimiento en las acciones y, en suma, un grado de altruismo en la ahora conducta colectiva tan inesperado, que hasta la misma política, haciendo innecesaria la *virtù* del príncipe, pierde su sentido. Si miramos con atención esos rasgos, veremos que todos estarán presentes en el monstruo que, con ellos y algunos más, surgirá en el siglo XIX europeo devastando el continente primero y gran parte del planeta después; pero si miramos con la misma atención únicamente en el fondo del corazón humano, lo que se advierte es que, con independencia de qué rumbo vayan tomando circunstancialmente las pasiones, los seres humanos son tan capaces del bien como del mal, y aun de someter a este por aquel en determinados momentos de su vida colectiva, lo que también los vuelve individualmente más ricos, más humanos: más complejos, diríamos hoy. Este ensanchamiento del sujeto humano, esa complejidad que en lo sucesivo será marca distintiva de su conduc-

ta, en el que tan fácilmente nos reconocemos hoy todos y cada uno de nosotros cuando el prejuicio no mancha el conocimiento, constituye la ampliación del legado que la democracia ateniense hizo, en el célebre discurso fúnebre de Pericles, a la humanidad del individuo, la metamorfosis definitiva de aquellos sujetos simples y homogéneos a los que la concordia podía reunir en una única voluntad y un único sentimiento en un mismo corazón. Y forma la parte quizá más pingüe del tesoro con el que la herencia maquiaveliana ha enriquecido nuestro presente.[1]

Cerremos ya el discurso sobre la actualidad de Maquiavelo. El rico muestrario en el que se articula su presencia en nuestro mundo, que iniciamos con su método y proseguimos con las ideas centrales de su teoría, participa todo él de un elemento común, que ya tuvo en Tucídides otro augusto antecedente: la completa humanización del mundo humano. No hay dioses, ni destinos, ni azares, ni fatalidades más allá del hombre que secuestren su voluntad y le impidan ser dueño de su vida y responsable de sus actos. Es verdad que no todos los hombres son iguales ni siquiera en eso, y que la *fortuna,* una presencia que denuncia una ausencia en quienes la sufren, confirma la insuficiencia, el defecto de humanidad en la mayoría de los hombres. Pero ni aun así dejan de ser sus propios dioses, pese a que merecen poco culto. Y, por otro lado, es verdad que cuando una mayoría de ellos se junta para decidir sobre asuntos comunes muestra una perspicacia y hasta una sabiduría mayor que muchos supuestos grandes hombres, príncipes incluidos, según nos dice en los *Discorsi* proponiéndose como hijo de Aristóteles, aunque olvide mentar al padre en el lugar exacto. No son príncipes nuevos, y por eso no saben hacer magia con sus capacidades y conquistar la *fortuna* mediante la *virtù.* Pero al menos en la acción de estos sí ha desaparecido todo rastro de trascendencia y de fatalismo, y el mundo del hombre brilla con luz propia. Los demás, aún no en

---

1 Hemos desarrollado estas consideraciones en otro trabajo nuestro posterior, en el que intentamos poner de relieve que la antropología maquiaveliana ha avanzado tanto desde su postulado identitario primero —la condición simultáneamente buena y mala de cada individuo— como para acoger al futuro sujeto de la democracia bajo el caparazón del individuo del absolutismo; un resultado global ese que, si bien se mira, hasta pondría en jaque la concepción de identidad humana expuesta por

grado de imitarlos, seguirán echando mano de la superstición al echar mano de su voluntad para guiar sus acciones. Sin duda, deberán esperar todavía tiempo para llegar a aspirar su aroma: en concreto, a que el orden democrático les ofrezca, cual atenienses de Pericles, la posibilidad de redimir su racionalidad y multiplicar sus virtualidades. Aunque, vistas las democracias actuales, y descendiendo por una ocasión del cielo de las ideas al suelo de la realidad, no parece que con demasiado éxito. La identidad de la naturaleza humana —retrotraída nuevamente a su condición inicial de bondad y maldad, esto es, privada de los aportes de la libertad y la nación, entre otros factores—, nos diría el genial florentino, establece la *necessità* de que la gran mayoría del género humano, incluido el género humano democrático, básicamente siga siendo eso que mayoritariamente ha solido ser siempre: pura y simple plebe.

II. El poder de la *virtù**

1. Introducción

Guicciardini reconocía sin ambages "el enorme influjo ejercido por la *fortuna* en las cosas humanas"; reconocía asimismo la existencia de personas diligentes y sagaces, pero también ellas, puntualizaba, "tienen necesidad además de buena *fortuna*" para conducir a buen puerto sueños y proyectos. Y hasta advertía frente a ciertos ilusos: "Incluso quienes atribuyen todo a la prudencia y a la virtud, y excluyen por tanto el poder de la *fortuna* cuanto les es posible, se ven al menos obligados a reconocer la importancia suma de coincidir o nacer a tiempo, es decir, cuando las cualidades por las que tú te reputas son objetivamente estimadas".[1] ¿Se alinearía Maquiavelo en las filas de esos pocos iconoclastas que han osado desafiar semejante ley de la gravedad social? Los dardos parecen apuntar hacia él con más celo que hacia ningún otro de los contemporáneos de Guicciardini, mas, a decir verdad, ya hacía algún tiempo que entre los Prometeos que robaran a

* Publicado originalmente en Buenos Aires con el título *La conquista de la fortuna* (*Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política,* núm. 3, 2004, pp. 205-232) y posteriormente, ya con el mismo título y ligeramente modificado, en Bolonia (*Dianoia,* núm. 14, 2009, pp. 85-117). La edición actual también contiene breves modificaciones respecto de la *italiana*.

1 *Recuerdos*, CEC, Madrid, 1988, pars. 30 y 31. Maquiavelo recogerá esa misma idea, pero restringe su ámbito de aplicación a la vida del sujeto particular, en tanto en Guicciardini su validez comprende también, y

los dioses el fuego del destino se contaba Pico della Mirandola, quien luego de esculpir en la cantera de la metafísica la figura de un hombre como ningún otro hasta entonces, le infundió vida con palabras como estas: “Querer es poder”.[2] Pico, por tanto, desmentía por adelantado, y desde la metafísica, la salvedad introducida por el autor de los Ricordi en homenaje a la diosa fortuna. Lo que sigue intentará mostrar cómo Maquiavelo, al lograr que su príncipe sea capaz de hacer lo que el Adán de Pico fue capaz de ser,[3] llegó a un resultado similar al de este en el campo de la historia.

2. El ámbito de la *virtù*. La historia frente a la naturaleza

Así pues, ¿es posible intervenir en la historia, desviar su curso y reordenarla de acuerdo con los propios intereses y necesidades? Dando por descontados la existencia y los efectos de la “libre voluntad”, ¿hasta dónde cabe extender su jurisdicción en el ámbito de la conducta humana? La opinión general apenas si le concedía algún derecho frente al omnímodo poder del azar (o de sus otros pares, a tenor de su medio de procedencia, a saber: la *fortuna* o la providencia), al punto de considerar más indicada la renuncia que la intervención. Viejas creencias[4] combinadas

---

[2] “Discurso sobre la dignidad del hombre”, en *Humanismo y Renacimiento*, ed. Pedro R. Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 125 (en la versión latina de la *Oratio* se lee: “quando possomus si volumus”, par. 10).

[3] En realidad, *hizo* mucho más, porque Pico, tras haber creado, como si de una nueva divinidad se tratara, a su Adán libre, después le hizo querer de una manera muchísimo más limitada, es decir, a través de la moral cristiana y de su estrella teológica *(cfr.* “Discurso...”, *cit.,* p. 132), con lo cual cerró a su destino todas las puertas de la libertad: mucho más de lo que incluso llegaría a cerrar el *destino-Italia* las puertas de la acción a la *virtù* del príncipe, según se verá después.

[4] Y algunas más recientes, como la del *Ubi sunt?*, tan en boga en ese periodo de transición que es el siglo xv, al menos en lo más granado de la poesía española, como Juan de Mena, el marqués de Santillana o Jorge Manrique; en este, por limitarnos a él, desde el inicio de sus maravillosas *Coplas* está presente la idea de la fugacidad de la existencia y de la poca durabilidad de las que parecían sus más consistentes creaciones, meros castillos de

con nuevos acontecimientos,[5] vertiginosos en su ritmo e inapresables —aparentemente— en su significado y dirección, eran las bazas con las que aquella pensaba vencer su apuesta en pro de un sujeto humano en el que son claramente visibles los hilos que en el mundo exterior dirigen sus pasos sin rumbo.[6] Aunque no lo dice, Maquiavelo sabía que ese es el modo de pensar del fanático religioso, de un vasallo de la tradición o de un apóstol de la tiranía; pero ese no es su modo de pensar, puesto que en un primer instante cede a la *fortuna* el arbitraje sobre "la mitad" de nuestras acciones para, acto seguido, retirarle la concesión: la *fortuna,* en efecto, solo "muestra su potencia cuando no hay una virtud organizada que se le oponga". La conclusión es tajante: de haberla habido, la manifestación de aquel poder "ni habría tenido siquiera lugar".[7]

naipes cuando el viento de la *fortuna* sopla en contra (añadamos dos cosas más: la más inmediata consecuencia es que la vida pierde todo valor, el cual pasa a la esfera de la trascendencia, mientras que la radicalidad de su pérdida en el mundo humano terminar por nivelar todo él en la igualdad de la nada, con independencia de las jerarquías que en vida lo sostuvieron. La segunda es que no siempre la *fortuna* es igualitaria en su obra, pues mientras a veces *rebuelve lo alto en baxo a desora/e faze a los ricos e pobres iguales* [M. de Santillana, *Comedieta de Ponza*, I, Barcelona, Crítica, 1997], otras en cambio su revolución solo alcanza los aledaños del trono, a los *reyes poderosos* [Copla XIV], mostrando en ello su sangre azul: pobres y siervos no salen de su abyecta condición. Con todo, es preciso señalar igualmente que Manrique no solo ha escrito las XXIV primeras coplas, sino también las restantes, y en ellas, como un Lucas Cranach de la poesía, nos saca de ese mundo sin tiempo, anulado en la nada, y nos dota de instrumentos —la fe, sí, pero también la razón y la voluntad libre— con los que vencer, mediante las acciones que atraen a la fama, el límite de nuestra existencia a base de llenarla de sentido y de sentidos, pues incluso ciertos placeres empiezan a acorrer al corazón sin que este tenga luego que pagar por ello penitencia. *Cfr.* Manrique, Jorge, *Poesía*, Crítica, Barcelona, 1993).

5 La transformación de la comuna en *signoria* o el surgimiento de los nuevos Estados nacionales, entre ellos, con las nuevas formas de organización del espacio público —y que, paradójicamente, apenas si habían tenido cabal recepción en la esfera de las ideas.

6 *El Príncipe*, ...*cit.*, p. 144.

7 *El Príncipe*, ...*cit.*, pp. 144 y 145. Para Maquiavelo eso significaba que Italia podía haber experimentado menos cambios inútiles y más de los necesarios.

El más insigne ejemplo con el que probar su profesión de fe humanista[8] Maquiavelo lo encuentra en César Borgia, en las vicisitudes aparentemente circulares de una vida que, vistas desde arriba, casi parecerían cerrar el ciclo polibiano en el limitado territorio de una biografía personal. Al hijo del papa Alejandro VI, en efecto, un camino trazado por la *fortuna* y no por sus propios pasos le condujo hasta el trono; su *virtù*, en cambio, le capacitaría para mantenerse en él durante un tiempo: hasta que, al final, la *fortuna* —otra vez ella— lo expulse del paraíso; he ahí el epítome a cargo del secretario florentino de los avatares de su ascenso y su caída del poder. Tratemos ahora nosotros de seguir el anillo de ese itinerario a fin de precisar su forma.

Papá amoroso el papa, quiso hacer de su hijo un grande. Empero, las circunstancias no eran tan favorables como su voluntad al hecho de verlo convertido en señor de un dominio no eclesiástico. Realizar su designio le llevó a procurar nueva forma a semejante materia, a cambiar de táctica en aras de su estrategia. El fin justifica los medios,[9] y unos nuevos intereses circunstanciales son buenos si satisfacen los intereses finales: "a Romaña vaut bien une messe"[10] (cosa esa que para el papa no debería representar mayor problema). Tal la ley que presidió su conducta, ava-

---

8 No es ese el único rasgo del humanismo renacentista, y menos aún de la tradición humanista occidental, pero sí es típico de la misma, como bien puso de relieve Bullock, *The Humanist Tradition in the West*, Nueva York-Londres, Norton, 1985, caps. I y V.

9 Como ya enseñara, ¡quién lo hubiera dicho!, Platón, el cual, en su *República*, y luego de haber celebrado la necesaria presencia ocasional de la mentira por tres veces, termina por santificarla como institución permanente de la sociedad (459 d), por cuanto es imprescindible para la viabilidad de la eugenesia de los miembros de la casta gobernante. Todo ello, naturalmente, se lleva a cabo como una misión, esto es, en bien del pueblo (mas sin su conocimiento). Y cuando al *buen* gobernante se le autoriza a *engañar* a los gobernados sin que semejante acción engendre conflicto alguno en la conciencia es, simplemente, que el fin justifica los medios.

10 El papa Alejandro VI, como después su hijo, habían puesto ya letra a la música que después compondrían un Maquiavelo o un Rohan, entre otros:

lada además por el máximo guardián del arbitrio: la fatalidad.[11] Alejandro hizo gala de su prudencia política al saber aprovechar las circunstancias, conservando sus propios dominios y convirtiendo a sus enemigos en sus aliados, lo que le valió imponer a la ocasión la forma querida por su voluntad. Si entonces se quiere atribuir a los méritos de la *fortuna* que el duque Valentino se enseñorease de la Romaña, es simplemente porque se insiste en considerar la *virtù* del padre desde el punto de vista del hijo. En tal caso, desde luego, era *fortuna* de este estar a la merced de aquel, pero fue *virtù* paterna —y grande, además, pues hubo de domeñar una *fortuna* enormemente poderosa: las fuerzas de todos sus aliados, otrora enemigos— el haber conseguido con éxito ver realizada la propia voluntad, es decir, poder legar un trono a su vástago.

El hijo, por su parte, se demostró digno heredero del legado paterno. Sabiendo que del conjunto de voluntades —es decir: fuerzas— que se sentaban con él en el trono únicamente podía contar de manera estable con la suya, o con la de su padre a lo sumo; sabiendo que para preservarse en él no debía depender de ese cuerpo extraño y volátil —las voluntades ajenas—, presa fácil de cualquier imprevisto —su intereses, o bien el modo de llevarlos a cabo—, César Borgia se aprestó a modelarlo a su conveniencia y a hacerlo enteramente suyo. Fue así como hizo pasar a parte de sus antiguos aliados a mejor vida, y como casi logró bloquear la potencia de la otra parte. Cosa esta, añade Maquiavelo, “cuyo éxito le hubiera deparado no depender en lo sucesivo de la *fortuna*”, y cuyo fracaso se debió a la muerte de su padre. Y aun esto supuso un golpe para César solo por estar también él “enfermo de muerte”, pues “de haber estado estado él sano se habría sobrepuesto a cualquier dificultad”.

Mas esa mala *fortuna*, ese doble infortunio, a la postre reducido a uno, fue el agente de la derrota final del duque y de que la Romaña pasara a otras manos.

Si, pese a tan breves trazos, alguien se atreviera a decir que las andanzas de César Borgia completaron un círculo, que la *fortuna*

[11] “Era, pues, *menester* alterar la situación…” (p. 79) (cursivas nuestras). Las citas siguientes pertenecen todas al mismo capítulo (p. 73).

política inicial volvió al final tras el corto rodeo de la *virtù*, lo mejor que cabría hacer es sugerirle cortésmente una buena marca de lentes para que en próxima ocasión pudiera comprobar que una palabra no termina en sus letras. La primera *fortuna* es siempre un hecho humano: es la *virtù* paterna más la *fortuna* de esa *virtù*: las fuerzas de los aliados, que por estar bien organizadas y preparadas para la acción —demostraron su eficacia a la hora de llevar en volandas hasta el trono al *duca*— demuestran ser asimismo *virtù* de quienes las encabezan. La última *fortuna* es mero acontecimiento natural; la muerte, o incluso la enfermedad misma, son acontecimientos naturales que acaecen inevitablemente, y frente a ellos no caben "malecones y diques"[12] definitivos. El valido de la *virtù*, como el repudiado por ella, tienen al menos ese punto común. Por si se hubiera menester aún de una prueba ulterior de que la segunda *fortuna* es del todo distinta de la primera, y de que, por tanto, es fuerza pura, no mensurable con las puestas en juego por el hombre en sus actos, valdría la pena recordar la explicación del genuino final del duque. Ciertamente, quien quiera imitarlo tiene en qué hacerlo, pero, desde luego, no en todo; como modelo es imperfecto, pues una cosa archievidente para quien conozca mínimamente la naturaleza humana —deber básico de todo príncipe— fue invisible para él y, así, en lugar de forzar la designación de un papa español, dejó que se nombrara a uno de la estirpe de sus antiguos enemigos. Y: "quien cree que los favores nuevos hacen olvidar a los grandes personajes las antiguas injusticias se engaña. Erró, pues, el duque en dicha elección y fue la causa de su caída final".[13] Fue, pues, una falta de *virtù*, y no una gracia de la *fortuna,* lo que perdió al duque. Se perdió a sí mismo, sin ayuda de terceros, con una decisión equivocada. Se hubiera salvado a sí mismo, pese a la oposición de terceros, con una decisión acertada, virtuosa. Pero ese error es prueba inconfutable de que la *virtù* le ha ganado la batalla a la *fortuna,* de que —en tal caso— la derrota de aquella marca el ocaso de esta. En lo sucesivo, el contrapunto y límite de la primera en el ámbito de la acción humana no es la segunda: el opuesto de la *virtù* será la

12 *El Príncipe*, cap. XXV, p. 144.

13 *El Príncipe*, cap. VII, p. 84. Las cursivas son nuestras. *Cfr.* también Guicciardini, *op. cit.,* par. 150.

naturaleza[14] (como también, y principalmente, la libertad, según se verá al final de este apartado).

3. La acción virtuosa. Política e Historia

Dueño último de sus propios actos, ángel custodio de su propio futuro, será por tanto el titulado por la *virtú*. Ahora bien, ¿cuándo una acción puede ser llamada virtuosa? ¿Cuál es su contexto, cuáles sus caracteres y consecuencias? Dicha interrogante es idéntica a esta otra: ¿cómo es posible el orden político y cuál es su significación cultural? La acción susceptible de intervenir en la historia es la del príncipe virtuoso; se trata, por tanto, de una acción pública y no de una acción privada, desarrollada en un contexto político y no social, aunque sus repercusiones traspasen asimismo las fronteras de este. Y como el reino de la política despliega su territorio en las dos fases de la adquisición y la conservación del Estado, hacia ellas habremos de dirigir nuestras miradas al objeto de determinar cómo y cuándo son informados por la acción virtuosa.[15] Consideraremos ambas fases en su conjunto mientras sea posible, y por separado cuando sea necesario.

Los obstáculos que se elevan frente a la creación y conservación de un orden político nuevo, y cuyo sobrepaso es criterio

---

[14] Esa verdad general Maquiavelo la airea también en contextos particulares. En *El arte de la guerra*, por ejemplo, al tratar del *delecto*, es decir, del reclutamiento de las "buenas armas", se burla de creencias establecidas, que prescribían llevarlo a cabo en "regiones templadas" para así combinar en el miliciano "valor y prudencia" —cosa imposible, se decía, para el habitante de cualquier región de clima extremo, que poseería la una sin la otra—, con las siguientes palabras: "las repúblicas y los reinos deberán reclutar a los soldados en su territorio, sea cálido, frío o templado. La historia antigua demuestra que, *con la preparación adecuada*, se obtienen *buenos* soldados de *todos* los países, porque lo que no da la naturaleza *lo suple el esfuerzo*, que en este caso *vale más que aquella*" (Tecnos, Madrid, 1995, p. 25 [cursivas nuestras]).

[15] La acción virtuosa se matiza y especifica también en relación con la naturaleza del Estado adquirido por el nuevo príncipe, así como en

de la acción virtuosa, son de diversa naturaleza, a tenor del ámbito de procedencia de los mismos. Los hay erigidos por la historia, como la constitución del Estado antiguo incorporado por el nuevo príncipe, y que da lugar a un tipo de principado mixto;[16] otros lo son por la antropología, pues el deseo de mejorar que embarga naturalmente el apetito de los individuos aumenta sus expectativas de satisfacción ante la visión del nuevo príncipe que se acerca, pero este —y aquí llega el turno a los obstáculos políticos— se verá constreñido en tal tesitura a causar injusticias, con lo que decaerá parte de aquellas. Cabe enumerar más dentro de ese capítulo: que el príncipe estará obligado a ganarse a su nuevo pueblo,[17] que un príncipe, si es de los coronados por la *fortuna* no puede gobernar porque no son suyas las armas que lo entronizaron —a lo cual se añade en este punto otro obstáculo psicológico: ese mismo príncipe, debido a su inexperiencia política, no suele saber gobernar —, etc. La acción virtuosa se opondrá a todos ellos, ya sea con medidas particulares —extinguiendo el linaje dominante, por ejemplo, o estableciendo colonias, dependiendo de si el dominio recién incorporado pertenece o no a la misma cultura del ya poseído—, ya sea con otras de índole común, como el establecimiento de "buenas leyes y buenas armas",[18] etc. Ya que es posible abarcar en una sola problemática, la de los caracteres de la virtud —sinónima de la pregunta acerca de cómo es posible el orden político—, la casi totalidad de aquellas medidas, pasemos de inmediato al análisis de la misma.

La primera lección empírica que el nuevo príncipe ha de demostrar tener bien aprendida consiste en buscar el debilitamiento, primero, y seguida eliminación, de todo residuo de poder an-

---

16 Aunque el término es el de un Polibio, el contenido no lo es: Platón, en las *Leyes* (713 a), ya mezcla democracia y monarquía para caracterizar a la mejor polis posible, en la que metamorfosea su antigua e irrealizable polis ideal.

17 Está ahí ante una obligación sempiterna: incluso en el caso de ejercer su dominio en un principado electivo en el que ha llegado al poder "engrandecido" por los grandes (cap. IX, p. 89), porque estos pueden llegar a convertirse en su *fortuna* (*cfr. infra*). Por lo demás, la idea ya había sido expresada por Aristóteles al proclamar que "el legislador debe siempre en su régimen hacer un lugar a la clase media" como condición

tiguo aún presente en sus dominios. Una sabia administración de la violencia, ya ejercida directamente sobre ciertos súbditos con el fin de empobrecerlos,[19] ya blandida como espada de miedo sobre los otros, escarmentados con la violencia ajena, les disuadirá de formar alianzas contra él. Ciertamente, no se trata de una solución radical; como nos enseña la variante de la dominación colonial, el príncipe, que si bien actúa discriminatoriamente, puesto que no quiere, ya que no puede dañar a un sector de la población, sin embargo necesita, por otro lado, preservar la vida de sus discriminados, pues de exterminarlos ya no obrarían el segundo efecto que quiere obtener de los pobres además del de la desunión: el miedo.[20] Este, en efecto, solo puede convertirse en pedagogía de la dominación a cambio de preservar la vida del oprimido marginado, pues es el espejo en el que ha de mirarse quien no lo está para no entrar en sus filas. Tal es la paradoja de la violencia inicial, que ya por ser —actuar— impide la adhesión voluntaria del conjunto de los dominados al *dominus;* por una parte, exige eliminar de la vida política a un sector de la sociedad y, por otra, necesita de la marginación social —y, por ende, mantenerlos en vida— a la que conduce a sus miembros para que cunda el ejemplo en los demás: ha de ser irresistible, pues, pero no arbitraria ni despótica. Los "grandes", en cambio, correrán peor suerte. O serán eliminados sin más, o serán degradados, vale decir, reducidos a una posición desde la que no puedan dañar sumando sus fuerzas a las de un futuro y poderoso gran señor que desee incorporar tal reino al suyo. El sentido de esas soluciones iniciales, adoptadas en pleno fragor de la conquista, apunta hacia un objetivo último que se obtendrá sumando a las mismas el respeto al interés de la inmensa mayoría de los nuevos súbditos,

---

19 Era ese uno de los objetivos a los que aspiraban los tiranos, al decir de Aristóteles, a fin de debilitar "a sus súbditos" (*Política*, 1313 b).

20 Maquiavelo solo considera aquí dicho efecto sobre sus víctimas, pero que el miedo actúe a veces como factor de unión es algo que se ha sabido desde siempre, desde Aristóteles —para el que "un miedo común une incluso a los mayores enemigos" (*Política*, 1304 b)— hasta Hobbes, quien lo enumera entre las causas del contrato social que ha de conducir a los hombres a la paz (*Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 94). [Citamos por dicha edición pese a los numerosos errores de traducción que contiene, algunos de ellos tan graves como para desvirtuar la cabal comprensión del ideario hobbesiano, como puede verse en los caps. 10,

requisito para que estos se despoliticen. Solo el príncipe quedará, pues, como centro de la totalidad del poder político, y aunque siga habiendo grandes, siempre serán pequeños ante él.[21] La eliminación de lo social de la esfera de la política será, en suma, condición *sine qua non* para la constitución del orden político.[22]

Lo mejor para la *virtù* es seguir la *virtù;* si un príncipe quiere servir de modelo en el futuro lo mejor para él será imitar los modelos del pasado. Y en la historia los hay realmente grandes, como Moisés, Ciro, Rómulo o Teseo.[23] Todos ellos encontraron

---

21 Quizá se halle aquí la mayor diferencia entre *El Príncipe* y *El arte de la guerra*, pues entre las pocas consideraciones relativas a la naturaleza y ejercicio del poder político presentes en esta última obra, si algo queda claro, incluso cuando se habla de la monarquía, es que "un poder absoluto" solo es posible, y deseable, en el ámbito militar, pues "en otros sectores no se puede hacer nada sin recabar consejo" (*op. cit.,* p. 20). No es que en la primera obra citada no aparecieran los consejeros en torno al príncipe (cap.
XXII), pero toda su luz política era refleja, mientras aquí comparten *virtù* con su señor cuando este gobierna, aun cuando su peso sea menor.

22 Esa eliminación afecta tanto al título como al ejercicio del poder, pues el príncipe actúa sin contar con el pueblo como fuente de legitimidad o de consenso. Pero este le será necesario para mantenerse, y será aquí donde aquel adquiera carta de ciudadanía en la política absolutista; primero, porque la fuerza en la que el príncipe se base estará constituida por ciudadanos, y segundo, porque esos mismos ciudadanos solo serán suyos si respeta sus intereses y valores de manera ordinaria. La decisión política, por unipersonal que sea, habrá de contar siempre con esa espada de Damocles pendiente sobre su cabeza, y que solo la obediencia activa del pueblo la retendrá en dicha posición (*cfr. infra).* Eso significa que el príncipe maquiaveliano, a diferencia de todos los antiguos, incluso de aquellos que, como el de Pisístrato, ejercen el poder sin violencia sobre sus súbditos, aunque elimina a la sociedad del ámbito de la política, lo hace sin eliminar todo rasgo político de la sociedad: y es esa misma consideración lo que le impide —he ahí la segunda diferencia— gobernar siguiendo solo y exclusivamente sus propios intereses (*cfr.* sobre esto último Arendt, Hannah, *The Human Condition,* Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1998, p. 221).

23 Para ser justo, o al menos para evitar contradicciones, Maquiavelo debería haber añadido como ejemplo el contramodelo brindado en el cap. VIII, el de Agatocles. El lector excusará que nos extendamos para justificar esta tesis nuestra. A decir verdad, Maquiavelo no empieza con buen pie este capítulo: y tampoco lo prosigue. Lo primero, porque de pronto se nos

explicación clara ni convincente de que lo que está bien al principio de un reinado, y para consolidarlo, no lo esté en cambio cuando se está accediendo al trono. Lo segundo, además, porque en caso de que no haya en efecto, como *parece* (p. 88), diferencia entre una cosa y otra se está valorando ahora lo que antes meramente se describía, y se vitupera en un personaje —Agatocles— lo que se celebraba en otro: César Borgia. Lo segundo, aún más, porque, *mutatis mutandis*, el primero de ellos, el vituperado, si juzgado con los parámetros del segundo resulta todavía más *virtuoso* que él.
Agatocles es un ejemplo de cómo ni la sangre, ni la situación social, ni ningún otro condicionante determinan el destino de un sujeto. Parapetado en sus cualidades, las activa, y traducidas a méritos sube paulatinamente y sin cesar los sucesivos peldaños de la escala social.
La prueba del nueve de la *virtù*, más aún que llegar al poder, era conservarlo: solo quien bien actuaba lo conservaba; mantenerlo era considerarlo legítimo, y ser considerado legítimo, no era, en realidad, sino otro modo de declararlo bien gobernado. Ahora, en cambio, el discurso no refrenda lo que nos enseñó antaño. Como Agatocles se hizo con el trono no hay fortuna en su carrera: pero como lo hizo tampoco hay *virtù*, añade Maquiavelo. Y ¿cómo lo hizo? Haciendo tales desmanes —exterminando, traicionando, incumpliendo: la palabra, el respeto, la religión— que solo se puede hablar de que hizo violencia y cosechó poder: “no gloria”, especifica. De pronto, pues, al poder le ha salido un fin, la gloria, y unos medios: los de la *virtù*, que incluye la crueldad, sí, pero “la bien usada”, la hecha de manera repentina, y para afirmarse. La moralidad irrumpe en el terreno de la acción política, y por ello crea en esa materia nuevas clasificaciones. Cabe preguntar entonces, ¿de qué naturaleza era el Estado de Agatocles? Por lo que apunta Maquiavelo, la cultura política no era la del sultán turco, pues aquel, antes aún que en la crueldad, basó su ascenso en sus méritos: fue elegido. Luego, es verdad, quiso “la violencia” y, por ende, no quiso “obligaciones” que limitaran una conducta en tal arma fundada. Pero, repetimos, ni la cultura política, ni la obediencia a que da lugar, eran la de un sultán. Más aún: si Agatocles resiste es porque su pueblo lo defiende.
¿Y por qué el pueblo lo defiende: por qué no conjura contra él ni se alía con los enemigos que alternativamente lo van amenazando? La respuesta anterior era que si el pueblo actuaba así había buen gobierno. Y esa es, en efecto, la respuesta *definitiva*: no es que el pueblo haya cambiado de naturaleza ni que se haya incorporado una forma más al rico mundo del absolutismo principesco. Cuando Maquiavelo explica por qué se mantuvo Agatocles se explica con las palabras de siempre, resumidas en una: por su *virtù*. Por ese buen gobierno, basado en el preciso conocimiento de la naturaleza humana, erizado de violencias al principio, sí, pero todas juntas y para mantenerse, y necesariamente más templado al final (aunque, quizá, en un grado mayor al requerido). El Aníbal de Luciano lo hubiera enumerado entre sus preferidos, aunque también es verdad que Luciano no enumera a Aníbal entre sus preferidos (*Diálogos de los muertos*, Madrid, Alianza, 1987, XII).

a sus respectivos pueblos sojuzgados bajo las más diversas capas de esclavitud, pero sus cualidades eran tales que no desaprovecharon la ocasión que se les brindaba de convertir puñados de individuos débiles y dispersos en verdaderas patrias llenas de prosperidad y nobleza. Ciertamente, no le será fácil al príncipe contemporáneo volar tan alto; algunos contemporáneos de Maquiavelo lo niegan sin más,[24] y él mismo parece conformarse con sentir el "aroma", pues las dificultades parecen gigantes. Por un lado, en efecto, se le opondrán quienes se beneficiaban del antiguo orden de cosas, siempre dispuestos a recuperar lo perdido; por el otro, sus previsibles partidarios aún se muestran dubitativos, pues, aparte del miedo que aquellos puedan inspirarles, resulta consustancial a la naturaleza humana ser como el apóstol Tomás, a quien la fe le viniera con el tacto y, por tanto, no apostar por nada que ninguna experiencia previa haya mostrado fiable. Si a ello añadimos que nuevo príncipe significa por fuerza introducción de instituciones y formas de gobierno nuevas, se comprende fácilmente la dificultad con la que este llegará a lograr sus propósitos. De ahí que, para Maquiavelo, sea justo ese el problema más difícil de la existencia humana: "nada hay más difícil de tratar, ni más incierto de conseguir, ni más peligroso de afrontar, que aprestarse a establecer instituciones nuevas".[25] Y de ahí, precisamente, que quien a semejante propósito está predispuesto deba con anterioridad estar pertrechado para hacerlo.

Imitar si sabe que es factible, porque la observación empírica y su formación histórica le han traído como certeza básica la identidad de la naturaleza humana. La bondad y la racionalidad caben en ella, pero quien en verdad impera es el egoísmo y la sinrazón. Semejante dualismo antropológico, que mueve a cierto pesimismo, impide la existencia de un mero orden social, es de-

El caso de Agatocles, en suma, no añade nada nuevo a lo ya sabido: solo es una contradicción de Maquiavelo: y una confirmación más de su tesis mejor conocida: *virtù*, el medio de conservar el Estado, implicando tanto fuerza como saber usarla, implica saber cuándo limitarla (no hay otros límites vinculantes para el príncipe, recuérdese). A lo que se suma un dato más, antes meramente entrevisto: que si hay fuerza en lugar de violencia es porque antes y después, aunque no siempre, hay moralidad en la acción política.

24 *Cfr.* Guicciardini, *op. cit.*, par. 110.

25 *El Príncipe*, cap. VI, p. 75.

cir que los valores religiosos o morales por sí mismos unan y conserven unidos a los hombres, por lo que se exigen *ordini e modi* que lo hagan posible: sobre ese dualismo, pues, será menester fundar la futura institucionalidad. Lógicamente, la misma prohibición que impide a los hombres subsistir sin instituciones políticas prohíbe que estas puedan fundarse en el deber-ser en lugar de hacerlo en el ser. Y en consecuencia, de la misma prohibición —es decir: la naturaleza humana— derivan tres consecuencias, a saber: que al ser la política necesaria, deba adquirir cierta autonomía de los valores ético-religiosos para el logro de su finalidad esencial respecto de los hombres, garantizar su seguridad y su paz; que al ser aquellos valores insuficientes a tal fin, caben los conflictos entre ellos y el nuevo valor enarbolado en la razón de ser de la política: por lo que —he ahí la última consecuencia—[26] habrá de corresponder a la política decidir en tales casos.

Pero imitar, es decir, recrear instituciones, es posible si además de tales conocimientos el imitador dispone de los medios

---

[26] Y toda la significación histórica de Maquiavelo con ella. Berlin, que es quizá quien mejor ha escrito al respecto, enfatiza, sin embargo, demasiado su posición. La novedad maquiaveliana habría consistido en la diferenciación “entre dos ideales de vida incompatibles”, el pagano y el cristiano. Posición tan radical le situaría al margen de la tradición metafísica occidental, de Platón al siglo XVIII, anclada en su orden —cósmico y social— fijo del mundo, y en su consiguiente visión de ambos órdenes como “una estructura única, inteligible”. Pero gracias a esa ruptura, que hasta le sacaría por exceso de la tradición de la *Staatsräson*, Maquiavelo deviene precursor del pluralismo ético y político hoy dominante en la tradición política occidental. Esa posición, creemos, exacerba los elementos de ruptura al punto de pasar por alto que aunque la supremacía de la política sobre la ética o la religión resulta incuestionable, Maquiavelo nunca llega a poner en duda que los valores cristianos también pueden darle a la política moderna la cohesión social —y política a la postre— que la religión pagana le otorgara a la antigua. No creemos que su orden se vea dominado por esa “economía de la violencia” resaltada por Wolin, Sheldon S., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, pp. 237-242; y a la que Isaiah Berlin se adscribe y, aunque lo estuviera, parte de la *virtù* del príncipe consistirá en ocultar mientras pueda que con su acción viola los valores absolutos, de matriz judeocristiana o romana, de

exigidos al respecto. Y en esa circunstancia la alternativa es, o ser un Savonarola, el cual, como todo mero predicador, acabará predicando en el desierto porque su auditorio cambiará creencia,[27] o bien, estar "armado", con lo que el príncipe se garantizará de la inconstancia dominante en la materia humana y podrá "hacer creer por la fuerza"[28] a los ahora incrédulos, es decir, a aquellos, por ejemplo, a quienes el deseo de mejorar no les lleva hasta querer cambiar. Las dificultades no se contraen —entre otras cosas, el príncipe virtuoso se mostrará tal también en su uso sabio de la fuerza—, pero al menos ya es posible la imitación: la refundación del actual orden político.

Así pues, como en el caso de los modelos citados, cuya excelsa condición se prueba en los resultados alcanzados, su virtud hará al príncipe actual dueño de su acción. Dueño absoluto, pues el elemento material igualmente requerido, pero presente fuera de él, la fuerza, es también un elemento del que aquella reconoce tanto su necesidad como la necesidad de utilizarlo bien. De este modo le ha quitado al destino su dios, a la historia sus inercias, a las grandezas pasadas su poder —la *virtù* no se conforma solo con el "aroma" de la grandeza imitada: llega a reproducirla—, a la naturaleza sus leyes, transitorias o eternas: la *fortuna,* repetimos, carece ya de territorio. Tan es así que incluso la "ocasión", que aparece como el contexto sociológico de la acción, y por eso como un marco objetivo, termina por devenir mera función de la *virtù,* pues será esta con su decisión de actuar la que la cree como tal: y porque, en realidad, tal *virtù* la trasciende, es decir, existiría sin ella. El hombre —nunca nadie desde Tucídides, y ni siquiera él, había gritado tan alto— puede innovar. Es la tarea ímproba por excelencia, la más incierta, la más difícil, pero posible. Segura incluso, si hay *virtù* digna de tal nombre: hombre digno de ella. Reformar ya es posible; no es menester revolucionar y, como tal, perecer en el intento. Ya es posible cambiar la

---

27 Eso sí, le queda el consuelo —o mejor, la amenaza— de que los hombres insociables e impíos se estrellarán contra el muro de su maldad, pues "el gobierno querido por Dios resistirá, y ellos se aniquilarán mutuamente y poco a poco serán extinguidos por Dios" (*Tratado sobre la República de Florencia*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2000, p. 93).

28 *Ibidem*, p. 76.

condición del hombre sin cambiarlo a él, es decir, aceptándolo ser siempre malo y bueno. Las resistencias rompen sus cascarones, salen de sus madrigueras, se alían entre sí; lo que es, lo que se quiere cambiar pero no quiere el cambio, refuerza su interés con el temor y la desconfianza de quienes podrían quererlo y no saben; sus militantes atemorizan a los dubitativos con la ley, de su parte, más frágiles aún por el cautiverio con que lo dado —o mejor, lo no dado, lo desconocido— atenaza sus deseos o esperanzas. Pero la *virtù* sabe romper las cadenas de la historia y de la naturaleza para volver a lo mejor, más heroico de aquella: une su conocimiento a la fuerza, y el mundo ofrece, de nuevo, un destino virgen ante ella: salvo en los límites de esas mismas naturaleza —su dualismo ontológico, su capacidad para la acción — e historia —su *télos* heroico—, que o no puede franquear, o bien ha elegido no hacerlo.

Virtù se manifiesta, por tanto, en la capacidad de poner en acto lo nuevo antes de ser experimentado, un poder grandioso que hasta altera para mejorar a la mismísima naturaleza humana.

Esa *virtù*, empero, hace brotar aún más fragantes flores cuando quien la actúa es el otro príncipe, el que llegó al trono apoyado en la de otros, pues, en efecto, la tarea del príncipe que lo es por mérito de la *fortuna* consiste en serlo como si lo hubiera sido por su *virtù*. El campo de acción es otro —la conservación del Estado, y no su obtención, pues esa fue justo la obra de su diosa —, el efecto será idéntico: cuando la haya impuesto al inicio de su reinado, el resto del mismo será igual al de su espejo: él será aquel.

Un particular elevado a príncipe y automantenido tal se elevará al dios de Aristóteles, a hombre extraordinario; será la suya una *virtù*, por así decir, heroica. Una suerte de ser con dos naturalezas, par al guardián platónico, o sea, antinatural en cierto sentido. De ahí —lo veremos después— que su obra saque a la materia humana de la naturaleza, que tanto él como su Estado se conviertan en artificio.[29] Recordemos palabras anteriores: ese

---

[29] En cierto sentido, todo principado es un artificio, pues al ser los grandes y el pueblo las únicas clases *naturales* de cualquier sociedad, un gobierno que

hombre hecho príncipe por otros depende por ello de dos fortunas: la voluntad de aquellos y la *fortuna* de aquellos. O si se quiere: del poder de quien lo hace y de que consiga mantenerlo. Nada más inestable, pues; no es seguro que lo consiga y no es seguro que, de hacerlo, quiera aún, quiera mañana, lo que quiso ayer cuando le dio el trono. Si después de eso se mantiene en él, es que no es normal, es que rompe con toda apariencia, con toda lógica de la apariencia; es que saca a la luz una fuerza nueva: revela así el príncipe oculto que también había en su interior de ciudadano privado. Y como tal, ya sabe gobernar; y sabe lo otro: que sin fuerza —sin su buen uso— no hay gobierno. Que es todo uno saber gobernar y poder gobernar. Por ello, este mago es capaz de crear: es decir, de hacer algo nuevo de la nada, algo ya completo prescindiendo del tiempo necesario para hacerlo. Recrea un ser históricamente natural prescindiendo a la vez de la historia y de la naturaleza; lo ha hecho de una, sin la argamasa del tiempo, sin las raíces que dan consistencia a la vida: y lo ha hecho, además, duradero, sin los accidentes del tiempo, que pueden también acabar dando al traste con la vida. Maquiavelo no es que diga que lo imperecedero es ajeno al hombre; dice que lo imperecedero, lo que puede durar, necesita una forja, y que esa forja, natural, es el tiempo. Y lo que a este respecto dice del príncipe de la *fortuna* autotransformado en príncipe de la *virtù* es que la *virtù* es, en este punto, la capacidad —el poder— de concentrar el tiempo, es decir, de producir un mundo 'técnico', artificial, si bien dentro de las condiciones espacio-temporales del histórico-natural: de innovar.

4. *Virtù* y fuerza. Un absolutismo político limitado

Cualidad básica de la acción virtuosa en su creación del orden social era, dijimos, tanto el reconocimiento de la necesidad de la

florentinarum rerum, donde habla de "tres tipos de hombres presentes en toda ciudad, a saber: los primeros, los mediocres y los últimos" (N. Maquiavelo, Nicolás, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, en *Opere*, 3 vols., ed. por C. Vivanti, Turín, Einaudi-Gallimard, 1997-2005, vol. I, p. 738).

fuerza como el de su buen uso. Sus detractores esperarían esta segunda dimensión de la misma para añadir en su crítica el cinismo a la perversidad. Eso era el pagano Maquiavelo.[30] Sin duda, algunas de sus afirmaciones, sobre todo si sacadas de contexto, dan pie a muchos de los cargos que se le imputan; pero si además de condenarle se le quiere hacer justicia,[31] sus ideas sobre la fuerza, que Maquiavelo libera —en parte— de la nuda violencia, no habrán de contemplarse como un *totum revolutum* encaminado a trazar la apología de un poder confundido con ella.[32] En principio, el secretario florentino llega incluso a destacar un tipo de principado en el que apenas se la conoce y un tipo de dominación que la desconoce por entero. El primero de ellos es el hereditario, donde la dinastía reinante cuenta con el favor del tiempo —a saber: el olvido—[33] para preservarse la obediencia y adhesión de su pueblo. Pero si en él aún cabe pensar en una —mínima— violencia posible, en el principado eclesiástico el dominio es solo asunto de conciencia. Esto último, no obstante, requiere explica-

---

30 *Cfr.* al respecto Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995, en especial el entero cap. I, pp. 5-21.

31 Cosa esa nada fácil, por cierto, si hemos de creer a Hobbes, quien radicaba en la mismísima naturaleza humana tanto el ir condenando por la vida como el creer estar en lo justo yendo así. Decía aquel venerable inglés: "para acusar... se requiere menos elocuencia que para excusar, y la condena tiene más aspecto de justicia que la absolución" (Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 158).

32 La idea será común a los tratadistas de la razón de Estado, por paradójico que pueda parecer, sobre todo luego de haberle reconocido a su titular, el soberano, derecho, llegado el caso, a disponer incluso de la vida de sus súbditos o a gobernar por encima de las leyes. Naudé, por ejemplo, a quien pertenecen semejantes afirmaciones (*Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, Madrid, Tecnos, 1998; *cfr.* al respecto el cap. I), no duda tampoco a la hora de reglamentar ese derecho: el entero cap. III se halla consagrado a especificar cómo y cuándo debe el soberano hacer uso de él. (Entre los lectores actuales de Maquiavelo la distinción entre fuerza y violencia no ha prosperado, ni siquiera entre quienes, como Wolin, amonestan a los biempensantes de escamotear con "eufemismos" la violencia como gen típico del Estado y celebra del florentino su *honestidad* verbal; *cfr.* Wolin, Sheldon S. *op. cit.*).

33 *Cfr.* el primero de mis dos ensayos anteriores sobre esta obra magna del pensamiento apartado II "Las pasiones de la libertad", en *Revista de*

ción, porque en realidad depende de dónde pongamos el acento político, si en el sustantivo o en el adjetivo. ¿Cómo puede ser un principado eclesiástico? Si del principado eclesiástico nos centramos en el sustantivo, el adjetivo nada nuevo añadiría: la grandeza del Estado de Roma fue forjada por razones muy humanas por Alejandro, aun con intenciones del todo nepotistas.

Si, en cambio, transformamos el predicado en sujeto, nos adentramos en un mundo nuevo: tanto que nos adentramos en la trascendencia, y en el mundo de la fe, la ciencia no es quién para dar razón. Son cosa de Dios, y basta. Pero, además, son cosa divina también en otro sentido: ponen al descubierto una nueva forma de poder: el poder ideológico, el poder de las creencias. Maquiavelo reexpresa, extremada, la idea de Heródoto que este nos legara por boca de Ciro.[34] Ese poder es el más fuerte de todos porque su fundamentación es la más sólida de todas, la convicción humana, tan poderosa que no necesita de la fuerza material para cumplir su objetivo; tan poderosa igualmente porque ninguna fuerza material opuesta puede desviarla de su objetivo. El Estado ideológico es la conservación hecha naturaleza.

Ahora bien, ¿es poder realmente? Dice Maquiavelo: "Solo ellos —los príncipes religiosos— tienen Estados y no los defienden". Mas continúa así: "súbditos, y no los gobiernan".[35] No son Estados, pues. Es el tributo que se cobra la política: a sus dueños nunca nadie podrá arrebatárselos, pero sus dueños podrían muy bien ser otros príncipes distintos de los religiosos, que mediante la fuerza —¡quién sabe si luego no comprarán la fe con el bienestar! — están en grado de apoderarse del territorio de los primeros y quitarles a los religiosos el cuerpo de sus súbditos, aunque no les quitaren el alma. Pero los príncipes religiosos, en tal caso, solo

---

34 *Historias*, I-XCV. "Como peleaban por su libertad se mostraron valerosos", son las palabras que Heródoto pone en boca de Ciro a la hora de hablar de la sublevación de los medos contra los asirios. La idea se repetirá más tarde en otros contextos, especialmente en referencia a Atenas (*cfr.* por ej. VLXXVIII). Por lo demás, de hasta qué punto fue consciente la totalidad del mundo antiguo de dicho vínculo puede verse con toda claridad en García Pelayo, Manuel, *Las formas políticas en el Antiguo Oriente*, Caracas, Monte Ávila, 1993.

35 Cap. XI, p. 95 (cursivas nuestras).

dominarían espiritualmente: en un no-Estado y sobre almas, es decir, sobre la esquizofrenia política de un ciudadano partido en dos por sus dos dueños, el del cuerpo y el del alma.

¿Qué es, en definitiva, un principado religioso? Un dominio personal no necesariamente territorial y, desde luego, no-político sobre ciertos hombres: y puede llegar a ser solo un dominio no-político sobre meras conciencias atomizadas.

Volvamos al tema de la fuerza. Siendo necesaria, la cuestión era cómo volverla eficaz. No habría *virtù* si aquella detuviera ahí su andadura. Ni la eliminación de lo social de lo político, ni la pérdida de memoria que el poder tiene, o puede tener, de las instituciones anteriores; o las decisiones respecto de la voluntad popular, o las leyes de costumbres y tradiciones, o el presente del ayer; es decir, nada de todo ese mundo cuyo anulamiento encarna la fuerza acabaría teniendo sentido si la *virtù,* abusando de tal medio, fracasa en su fin de vincular con la obediencia al príncipe con sus súbditos. Del uso de la fuerza depende, pues, en última instancia, la entera conservación del edificio, por lo que constituye un problema político de primera magnitud. ¿Cuándo hay fuerza buena?

No hay respuesta unívoca para el doble contexto político, pero al menos las respuestas son claras. En el momento de la conquista de un nuevo reino, toda la violencia que sea necesaria a tal fin deberá ser ejercida. Y siempre cabrá hablar entonces de un buen uso de la crueldad: aquel que no solo borra el rastro del linaje precedente, a los hijos de Bruto, eliminando a sus posibles sucesores actuales, sino que lo elimina de un solo golpe. Ahí residirá su eficacia, pues el sacrificio originario global cancela el ritual de un sacrificio continuado que produciría el temor —y su escudero, la inseguridad— en los súbditos a engrosar ellos algún día las filas de las víctimas. También es ese de la adquisición del poder el espacio para la inclemencia, las ofensas parciales a determinados sujetos en busca de ejemplaridad para los demás, etcétera.

Pero al iniciar el infinito periodo de la conservación, la violencia inicial ha de cubrir su desnudo cuerpo con ropajes que la aclamen, la disimulen y aun la sublimen. Surge así la fuerza. En el primer caso, la *virtù* enarbola tal medio al inspirar su institucionalización, es decir, el establecimiento de un ejército “propio”

(elemento que el principado nuevo ha de tener en común con la república, el régimen de la libertad). La institucionalidad, desde luego, es parte consustancial a la conservación del Estado, por lo cual forma asimismo parte del ejército de la *virtù*. Es *virtù* expuesta ante los ojos de la ciudadanía. Pero no es solo *virtù* principesca, pues no todo Estado lo es: no todo Estado es principado. Dos son las instituciones básicas, "las buenas armas y las buenas leyes": aquellas, sobre todo, si es un príncipe quien gobierna.[36] En primer lugar, y desde un punto de vista político, porque en tal caso gobierna su voluntad, que podrá ser ley, desde luego, pero que nunca será como una ley republicana; y, en segundo lugar y desde un punto de vista antropológico, porque por buena que sea la ley, nunca lo será tanto la naturaleza humana: por lo que aquella, sin la fuerza —la fuerza buena—, nunca podría resistir los embates de esta.

¿Cuándo la fuerza es buena: qué son "buenas armas"? He ahí, pues, el primer problema político una vez instaurado el Estado. Malas son las no propias: las que son de otro, las que no son de nadie, ni siquiera de sí mismas: las que ni son: las mercenarias.[37] Estas, cuando son algo, es porque hay algún hombre "eminente" a su mando,[38] y en tal caso son una bola de fuerza que rueda violentamente sin más rumbo que el dictado por el interés del jefe (aunque lo usual es que no sean nada, es decir, apenas mónadas accidentalmente unidas por el interés en sobrevivir, y por el me-

---

36 Las leyes, en efecto, son la voluntad de la república; pero en un principado la voluntad es la de su titular, y solo si las armas le obedecen aquella puede querer. Vale decir: hacer lo que quiere.

37 En *El Arte de la guerra* se explayará a gusto contra estas tropas, tan al uso por entonces y señal imperecedera de la corrupción de la sociedad. Pero en su discurso hay una novedad con respecto a la obra que venimos estudiando: la crítica contra los mercenarios se inserta en el contexto de la formación de un ejército propio, las "buenas armas", del que exige, a imitación de la República romana, que no sea nunca profesional porque atentaría contra la finalidad suprema de la sociedad y deber imperioso para el gobernante, incluso cuando se halla en campaña: la paz (*op. cit.*, pp. 16-17 y 20-21).

38 Un interesante resumen del significado del *condottiero* puede leerse en el

dio de lograrlo: el dinero). Pero hay dos medios de interceptar esas balas disparadas sin rumbo social, cada uno a disposición de cada tipo de Estado: la *virtù* del príncipe, que le lleva a ser capitán del ejército, y las leyes de la república, que imponen un ciudadano a su mando, su destitución si se revela inefic0az y límites a su acción.[39]

Esa mayor complejidad organizativa de la república frente al principado, su mayor institucionalidad —paradoja técnica del régimen natural frente al artificial— quedará subrayada más tarde con un argumento extrapolado de otra problemática. Pero que será, nada menos, el aporte de esta hasta cierto punto nueva temática a la conservación. En efecto, en la única comparación directa —mas insuficiente— establecida entre los tres tipos de tropas, Maquiavelo señala dos diferencias básicas entre ellas: la primera, referida a la naturaleza de las tropas 'malas' para el príncipe, destaca cómo la organización transforma en buenas en sí a las auxiliares frente a las mercenarias. Esa organización es la cuna de la eficacia de aquellas, el valor que permite considerarlas ejército. La segunda las opone a las propias, y ya aquí no salen tan bien paradas: a la organización anterior se añade ahora la fuerza de la ideología, de los valores e intereses de los ciudadanos, y es ese nuevo ardor el que hace del ejército un genuino ejército propio. La disciplina organizativa, multiplicada por la voluntad, es el ejército propio: la máquina transformada en vida.[40]

---

[39] En este último modo, la república, además de armada, será libre. Es decir: que, de este modo, la república se distingue triplemente del principado: las armas, junto a la seguridad, la mantienen en la libertad; por otro lado, el jefe es un ciudadano: el político no es un militar, como en cambio sí exige el principado; en fin, el poder civil se garantiza a sí mismo, desde un punto de vista interno, frente al poder militar.

[40] Más la del interés que la del espíritu, tan enaltecida en el sorprendente capítulo final del texto (sobre dicho capítulo y su carácter contradictorio con respecto al resto del libro *cfr. De Florencia a Italia: Maquiavelo, nacionalista*, en "Dosfilos", Zacatecas, jul.-ago. 2002, pp. 20 y ss.; texto ese posteriormente publicado como segunda introducción a nuestra edición de *El Príncipe* antes citada y recogido asimismo en la presente antología). Pero, al menos, los hombres que lo integran, el nuevo componente del ejército que ha desplazado al de la milicia, saben que tras la disciplina y la obediencia al jefe hay algo suyo que defender y por lo que piensa que valga la pena luchar.

En el segundo contexto, la *virtù* se vale de la fuerza enmascarándola; y solo cuando este expediente le falla recurre al ejercicio puro de la misma. Se trata del escenario por excelencia del maquiavelismo, el de las relaciones entre ética y política. Aquel, pues, en el que se constata no solo la imposibilidad de una sociedad fundada en el deber-ser, sino también la imposible integración de todos los bienes últimos en un sistema; aquel, consiguientemente, en el que Maquiavelo acaba con Platón, y con toda la corriente dominante de la tradición metafísica occidental, que tan profundamente ha imprimido su sello en el pensamiento utópico: y acaba porque, en cuanto eco moderno de Homero,[41] declara que los valores absolutos no son, por sí mismos, compatibles con el orden social: y como dicho orden es el valor absoluto por antonomasia del hombre, que no puede vivir sino en sociedad, lo que Maquiavelo está diciendo es que los bienes absolutos no siempre ni, por tanto, necesariamente, son compatibles entre sí. El motivo es que el deber-ser es solo parte del ser del hombre, y que la otra parte no se deja disciplinar por esta.[42] Es decir que se requiere de un instrumento externo a la constitución física del hombre para que este no destruya a los demás, y el candidato idóneo al respecto no puede ser otro que la fuerza. Es así como la política viene a añadirse a la sociedad.

Dicho escenario, cuya casuística ya detallamos en otro lugar, se caracteriza por el reconocimiento de la existencia de valores

---

41 Entre las grandes enseñanzas presentes en la *Ilíada*, y que tanto bien habría deparado a la civilización occidental de haberse mantenido en vigor, está la de que se puede ser injusto por querer ser bueno, dos bienes por tanto que, al enfrentarse entre sí potencialmente, adquieren igualmente la ventaja de aparecer claramente diferenciados entre sí (véase el entero episodio de la ceremonia en honor de Patroclo narrada en el libro XXIII, aquel por cuya lectura habría valido la pena nacer, según Schiller, y en el que se contienen otras perlas civilizatorias de tanta o más esplendorosa belleza, como la de separación definitiva entre venganza y justicia o el inicio del proceso de institucionalización de la última, desgajándola así de la voluntad del héroe).

42 En su antropología Savonarola había reconocido asimismo esta dimensión del hombre, al considerar al "género humano bastante proclive al mal"; por eso sorprende que como cura para todo ello se dedique a enumerar remedios —temor de Dios, amor al bien común, respeto mutuo e imperio de la justicia— sin buscar los medios para imponerlos (*op. cit.*, pp. 56 y

absolutos —de matriz judeocristiana o romana—, cuya validez intemporal se niega a ser puesta en suspenso ni siquiera en los críticos momentos en los que su respeto significaría la pérdida de la condición que lo hace posible: la conservación del Estado. Es entonces cuando el príncipe debe ceder a la esquizofrenia de sus súbditos transformándose en consumado actor que haga visible lo que no hay e invisible lo que hay. A no ser, remacha Maquiavelo, que no le quede más recurso que cortar con su espada desnuda las ilusiones del deber-ser. En ese trance no debe dudar en usar la nuda fuerza, pues ya habrá ocasión de convencer a quien fácilmente se deja. No obstante, el momento en el que domina la espada es solo el instante crítico del tiempo político, y en el restante el príncipe debe respetar las creencias y los valores de sus súbditos, así como mantener a raya su espada del odio o del desprecio —las dos causas en virtud de las cuales se atacaba a las tiranías, según Aristóteles—[43] de los mismos, cuyos resortes se accionan tan pronto como viola ciertos intereses o muestra un ánimo pusilánime. Recapitulando en breves palabras las relaciones entre ética y política desarrolladas en el trabajo citado, hemos de convenir que si bien la supremacía —la decisión final— corresponde a la política, pues sería el príncipe quien decretaría el estado de excepción, por parafrasear a Carl Schmitt, sin embargo, ello no solo no anula la moralidad, sino que ni siquiera suprime su función política, al considerársela medio ordinario de la conservación del Estado. La moral, cierto, es instrumentalizada y administrada por la política en interés propio, que declara en principio como axiológicamente neutro en su terreno cuanto la moral declarara bueno o malo en el suyo, y que solo según el contexto obtendría su utilidad, por lo que perdería de un lado su carácter preceptivo y de otro hasta su mismo contenido, que recuperaría en función de su uso; pero eso no invalida la posibilidad de acuerdos coyunturales ni conlleva su desnaturalización en tanto valor moral, ni, menos aún, priva al individuo de su fe en ellos y a la sociedad del efecto armonizador que en las fases de estabilidad esparce en su seno. Será gobernando así como, en último lugar, la *virtù* sublime la fuerza añadiéndole esa aureola de "gloria" que quien solo golpee sin piedad ni meta, sin forma ni

[43] *Política*, 1312 b 32.

fondo, exterminando a unos, traicionando a otros, aprovechándose de todos, en suma, nunca conseguirá obtener, y sin la que ningún príncipe cabe ser tenido por humano.

En resumen, la fuerza es necesaria, sí; mas con todo, esa fuerza no puede tener tras sí una voluntad cualquiera: necesita saber eso, necesita saber. Es su límite: su ilustración es su límite, para ser eficaz. Si no, será *fortuna,* una rueda que solo gira en contra suya cuando no es sabia: cuando no es romana. Los romanos, en efecto, demostraron, más que nada, que las circunstancias son —pueden ser— controlables, es decir, que el futuro es —puede ser— dominable. Su sabiduría consistió en amainar el choque de la fuerza contra la sociedad mediante la prudencia; esta les enseñó que el presente, las circunstancias actuales, tienen continuación, y que esta puede tener o no un rumbo preestablecido, voluntario, dependiendo de que se quiera ver o no la unidad del tiempo. Actuar y prever desde lo actuado: y una vez tomada la decisión prevista, actuar de nuevo y a rajatabla. Es la sabiduría de esa previsión, tan romana, lo que les permitió suprimir un grado tan alto de violencia en la fuerza, que terminaron por convertirla en política.[44]

Por decirlo con otras palabras: la política que, en definitiva, exige prudencia —o *virtù*—, que sabe lo que ha de hacer y cuándo hay que hacerlo, que por tanto tiene en su eficacia su límite, es el

---

[44] Los romanos constituyen, pues, un ejemplo antiguo *para* el mundo moderno. ¿Cómo es posible? ¿Por qué se acopla a una *nueva* antropología una *vieja* política? Quizá la respuesta es que, en realidad, no se está copiando sin más a los romanos, sino que se está extrapolando la política internacional (p. 65) de aquellos a la política nacional: pues los súbditos del príncipe están tan divididos como antaño lo estaban los pueblos que combatían junto a los romanos. Y es esa mayor atomización de la sociedad, convertida ahora en un conjunto en sí desordenado de individuos que, en aras de su interés, aspiran a mejorar personalmente —ese nuevo tipo humano, en suma—, la que plantea problemas nuevos a la conservación del orden político: y la necesidad de una nueva política, más técnica y menos moral, como respuesta a los mismos: una política activa en lugar de contemplativa, con una acción guiada por la decisión y la fuerza, y en la que se resignifican algunos valores antiguos: la misma fuerza, que en su encarnación suprema, la guerra, viene

descubrimiento de Maquiavelo; en tal modo ha caracterizado al poder político, definible negativamente según lo anterior como sigue: la sustracción que la prudencia hace de la violencia en aras de su eficacia. Así cabría representarse la fuerza, el poder político.[45]

5. *Virtù* y obediencia. El pueblo como actor político

La *virtù* que campea por la doble escena del poder, así como por las diversas situaciones que en ambas tienen lugar, obtendrá el efecto deseado de preservar para su titular su reino. El efecto supremo de su actividad habrá sido ganar para el príncipe la adhesión del pueblo, sin la cual no hay, a la postre, *virtù* que valga. La obediencia es la gran conquista de esta al vencer a la *fortuna*. Se trata de un elemento político capital, del capital político básico del príncipe sin el cual dejaría de serlo (al fin y al cabo, como sugiere Maquiavelo, un pueblo puede prescindir de un príncipe, pero ningún príncipe puede prescindir de un pueblo). Pese a ello, la historiografía lo esconde bajo el manto de su virtuosa causa y se desentiende por norma de él. A cultivar ese silencio se une asimismo la circunstancia paradójica en la que se ve envuelto tal concepto, pues constituye el modo activo de participación del pueblo en una política que, para el logro de sus fines, exige como vimos, eliminar lo social de su campo de acción.[46] A decir verdad, el pueblo se asomaba armado en este, pues era una parte de sus miembros la que integraba el ejército, mediante el cual el príncipe gobernaba en el interior y se defendía de enemigos externos. Empero, era él quien daba las órdenes, como era él quien tomaba las restantes decisiones políticas. Sin embargo, no había decisión sin obediencia, y no había obediencia sin la voluntad de

---

[45] También Hobbes llegará a representarse la moral como una sustracción: la que se le hace al poder —de los particulares— de sus efectos posibles (*Leviatán*, *op. cit.*, p. 87).

[46] El Maquiavelo de los *Discorsi*, se sabe, sí sancionará la dimensión política de la función militar del pueblo al aceptar el establecimiento

hacerlo,[47] y no había adhesión de dicha voluntad a la voluntad dominante sin la segura satisfacción de los intereses de la primera. Y estos, aunque de naturaleza material básicamente, también tienen su componente político, como cuando exigen al príncipe firmeza en su acción a fin de contener el desprecio que terminaría privándole del cetro; y, sobre todo, son expresión del respeto que merecen socialmente los individuos, como cabe apreciar en las consideraciones maquiavelianas acerca de la justicia distributiva.[48] Un principio espiritual de naturaleza política cristalizado en la obediencia viene a sumarse así a la anterior intervención popular en dicho ámbito principesco en cuanto integrantes del ejército ciudadano.

Al objeto de mejor calibrar el significado político de dicha obediencia, nada mejor que compararla con otros tipos de obediencia rastreables en la obra que analizamos. Casi al inicio de la misma Maquiavelo habla de los principados de centralización absolutista, es decir, de los gobernados despóticamente por un tirano, que introducirían una suerte de anomalía en la regla general de la conservación: sería fácil mantenerlos una vez conquistados. ¿Por qué? ¿Por qué son más fáciles de conservar estos últimos principados una vez que se les conquista que los otros? Maquiavelo dice: gobierna uno solo; él es la sola fuente de autoridad, los demás son todos iguales porque no son nada: los que también mandan es porque han nacido a la vida política desde la muerte política por voluntad del señor, y volverán a ella en cuanto el señor quiera: nadie hay tras ellos que les respalde, nada hay con ellos que los respalde. Por ello, cuando se elimina al señor, el reino queda sin poder, mero erial político. Fácil, pues, de conservar, en suma.

El nuevo señor no lo tuvo fácil para entrar, pues solo pudo disponer de sus propias fuerzas, no había otras con las que contar, pues nadie era alguien aparte del señor. Pero ya dueño, es solo él el nuevo y único dueño.

---

47 El número por sí mismo era ya fuerza: y tan descomunal que solo si ella quería podía ser movida, es decir, moverse, en una dirección determinada.

48 *Cfr.* el cap. XXI, especialmente la p. 137. Para una mayor profundización en estos problemas, y de los tratados a continuación, véanse los ensayos

Ahora bien, ¿qué allana tanto el camino tras la dureza del inicio? De otro modo, ¿cuál es la estructura del poder subyacente a esa anomalía política? Aquí vemos que este nuevo principado no es el principado hereditario del capítulo segundo. Antes la obediencia era incondicionada, como ahora, pero ahora vemos que hay dos tipos de obediencia incondicionada, la obtenida por adhesión —de ahí que al anterior príncipe rápidamente favoreciese la *fortuna*—[49] y la obtenida por pura imposición; la primera es la de la costumbre, la segunda es la de la violencia;[50] aquella es querida, esta es sentida. La primera —y esto es, en suma, lo importante— es activa, y por eso es ella misma parte del poder; la segunda es neutra, pero por serlo no pudiendo dejar de ser poder necesariamente resta, es decir, debilita al titular de la violencia que hace de la obediencia una mera imposición: vuelve impotente al potente que fió su potencia a las armas más que a la voluntad. Por decirlo con otras palabras: incluso en la conservación de un gobierno absolutista el consentimiento más o menos explícito del pueblo es fundamental (de ahí, por ejemplo, que los nobles del principado poliárquico, los que, por ejemplo, rodean al rey de Francia, sean potentes porque, además de tener "súbditos", estos 'reconocen' su autoridad, 'aman' a su señor: de ahí, en definitiva, que en un tal régimen el rey sea solo *primus inter pares)*. La conclusión es clara: solo porque no existía el pueblo —no se requería su obediencia, sino que se le imponía obedecer—, solo porque el pueblo era servil, el Estado era tan débil: y siendo tan débil, la política era solo el escenario físico donde dos fuerzas contendían, el estado de naturaleza en el que gana, por su fuerza, el más fuerte. (Esto, por otra parte, refuerza una enseñanza anterior: o no hay espacio para una política sin cierta presencia ética, o si lo hay es el momento —militar— de la batalla: la conquista exige ya fuerza, una parte de la cual, sustancial además, la da la adhesión del pueblo).

---

49 *El Príncipe*, cap. II, p. 60.

50 Esta idea, desarrollada por Maquiavelo especialmente en el cap. IV, ya había sido anticipada por Isócrates en su *Panegírico* [en *Discursos*, Madrid, Gredos, 2002], y precisamente tomando a los persas como contramodelo de la libertad: nada noble y alto, afirmaba, podía surgir entre quienes eran educados para la esclavitud (*cfr.* pars. 150-152).

Las diferencias en la naturaleza de la obediencia, así como de su consiguiente significado político, no pueden ser más claras. Cabría quizá apostillar que en el gobierno personal del príncipe nuevo, en el que su persona se confunde con el Estado, los deberes del interés son —como— instituciones: sirviendo de termómetro de la lealtad miden la temperatura de la adhesión de los ciudadanos a su señor, y así controlan su actividad.

Antes de pasar al catálogo de consecuencias desencadenadas por el ejercicio de una *virtù* tal, de explicitar el significado cultural encerrado en la conquista de la *fortuna,* recapitulemos las características de ese héroe político nuevo.[51] El príncipe prudente, sentencia Maquiavelo, sabrá imitar los modelos antiguos, lo que implica saber elegir la oportunidad[52] para darle otra más razona-

---

51 Nuevo y, a la vez, tan antiguo y tan de ayer, por así decir. El nuevo héroe, en efecto, recupera del antiguo el escenario político de la *virtù* y el contenido de "acciones gloriosas en el campo militar o en el ejercicio político" para obtener fama (Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975, I-2), puesto en sordina más tarde por Boecio, cuando su ideal de vida activa deviene la vida contemplativa, y la filosofía, con ayuda de la fe y de su mundo de certezas futuras, forja una virtud que se consuela respondiendo con la resignación a las incertezas del presente. Pero ese héroe nuevo, decíamos, contaba con recientes antepasados de los que bien podía sentirse heredero en lo relativo a los fines y al ámbito de la *virtùs*, si bien no en lo concerniente a los medios. El marqués de Santillana y Juan de Mena son dos ejemplos de lo que decimos; el primero, pese a declarar inestable a los ojos humanos el *saeculum* en cuanto hecho por la *fortuna*, que él asimila a la Providencia, termina por declarar como artículo de fe que aquella acabará vencida por la monarquía española (*E d'este linaje, infinitos días/verná quien possea parte del mundo* [*op. cit.,* Barcelona, Crítica, 1997]). Es decir, que la *fortuna* ha pasado, y en pocos versos además, de ser una suerte de capitalismo divino a profeta (como hubiera dicho Kant) de su propia autodestrucción. El segundo, que disocia y enfrenta a esos dos titiriteros de la marioneta humana, razona pensando que si la Providencia actuó en el pasado a pesar de la *fortuna*, hay mejores razones para que, en el *presente*, y para el futuro, la libre voluntad constituya el medio por el que realizarse: y qué mejor libre voluntad que la del rey Juan II, a quien está dedicado su *Laberinto de la Fortuna* (véanse las dos últimas estrofas para lo que aquí venimos diciendo, Barcelona, Crítica, 1994). Lástima, concluyamos, que nuestro leal caballero mutara opinión después por dos veces, y acabe rindiendo de nuevo homenaje a la *fortuna*, la diosa antes expulsada del culto.

52 La elección de la oportunidad como función de la virtud es otra deuda que Maquiavelo mantiene con Isócrates (cf. *Panegírico*, par. 160); y no es, ni

ble forma a la actualmente desordenada materia; no le detendrán las amenazas de la *fortuna*, de la que posee la llave que le abrirá su secreto, y a la que sabe inaccesible solo en tanto acontecimiento natural. Deberá solo analizar el contexto socio-político en el que habrá de ejercer su acción. También va implicado en el propósito de imitar a los grandes modelos la fundación de instituciones, lo que le supone tanto luchar contra las barreras que opondrán el actual contexto político como, y sobre todo, la propia naturaleza humana, entre ellas dos de sus armas preferidas frente a toda novedad: la inconstancia y la incredulidad. Sabe por último dos cosas más: que esa victoria la obtendrá si llega a hacer suya una fuerza capaz de presentar batalla junto a él, y que es preciso un uso prudente que la haga eficaz, lo que de hecho significa reconocerla limitada. Tal es la sabiduría de la *virtù:* sabiduría a la que sigue la acción como su inmediata consecuencia. Por decirlo con palabras que remembran aquellas con las que planteábamos el problema, el hombre ha podido usar su fuerza prometeica sin autodestruirse y sin provocar la ira de los dioses.[53]

---

53 La objeción contra la omnipotencia de la *virtù* suele reconducirse al contexto también sacado aquí a colación al principio de nuestro trabajo, aquel en el que la acción se reconoce vasalla de la *fortuna* en la mitad de su ser. Pero en dicho capítulo, el XXV, Maquiavelo considera aquella de dos maneras, "en general" y en sus "detalles". El primer tratamiento se concluye, como vimos: rindiéndole la *fortuna* pleitesía a la *virtù*. El segundo es el que parece revestir más problemas, pues si bien inicialmente se limita a repetir lo dicho, después son reconocidas las excepciones. Como cuando achaca a la "condición de los tiempos" los resultados de la acción, y no solo a la prudencia del autor; o cuando remacha que nadie puede serlo tanto como para lograr adaptarse siempre a los mismos. Pero si observamos al sujeto de la totalidad de las acciones traídas a colación nos apercibiremos de que en ningún caso se trata de un príncipe, sino de los sujetos particulares —o bien del conjunto de todos ellos: *li uomini*. Son los particulares, por mucha que fuere su prudencia, los que se ven sometidos a los vaivenes de los tiempos y dependen de sus caprichos, mientras el príncipe era incluso capaz, siendo virtuoso, de poner su sello en los espacios menos visibles del tiempo y transformar el contexto en una "ocasión" para su voluntad (nótese que es este el momento en el que dos conceptos hasta aquí prácticamente sinónimos, los de *virtù* y prudencia, ahora se escinden para calificar acciones distintas, públicas el primero y privadas el segundo: y es en este último ámbito, donde aún no es llegada la hora en la que un hidalgo manchego pueda decir que "no hay hechizos en el mundo que puedan mover y forzar la libertad… que es libre nuestro

6. Consecuencias de la *virtù*.
Unificación de la política y humanización de la historia

Entre las consecuencias de la conquista de la *fortuna,* la más destacada a primera vista es la de la unificación del reino político. El orden estatal ya no dependerá de cuál haya sido el camino de acceso al poder, sino de la sabia administración de este, cuya regla ha quedado ya suficientemente establecida. Dejará de tener importancia para su preservación que el principado nuevo se una —o no— a otro antiguo, la naturaleza de este y, por supuesto, la forma en que lo haya adquirido. Un César Borgia demostró que se puede volver neutra la fuerza ajena creando una propia, que es posible atraer hacia sí sin coacción voluntades extrañas con solo respetar sus intereses: que ser príncipe, en fin, no equivale a ser tirano.

Otra consecuencia más, que sin dejar de ser política ya rebasa claramente su esfera, es la de la supremacía del orden humano sobre el natural, de la *virtù* sobre la tradición: del Arte sobre la Naturaleza. Maquiavelo asocia esto último también al tiempo, pero aunque los trate juntos cabe igualmente considerarlos por separado, y eso es lo que nosotros haremos. Un primer indicio intelectual de por dónde irían en este campo los tiros de la historia nos lo había ofrecido Platón al separar la justicia del mundo de la naturaleza, dominado por la fuerza, donde un Calicles o un Trasímaco la habían emplazado.[54] Pero el secretario florentino llegaría mucho más lejos; el príncipe de la *fortuna*, cuando estaba poseído por la *virtù,* llenaba de artificio la vida, de pura magia frente a la naturaleza, al ser capaz de sacarse edificios políticos

---

[54] Ambos identifican la justicia con la conveniencia del más fuerte: ambos identifican, pues, la sociedad con la naturaleza. O con el mercado. La explicación es que quien está en el poder hace la ley, y haciendo así hace su interés; la razón es que los hombres buscan cada uno lo suyo, y solo la necesidad o la comodidad, es decir, el relativismo les une. Es decir: les desune. Empero, ni el relativismo es la base psicológica y ética, ni el individuo la base antropológica necesarias de dicha doctrina, pues un Hobbes y un Kelsen también los adoptan y ni el absolutismo del primero descuida el interés de los individuos, ni el segundo llega siquiera al absolutismo, sino a uno de sus enemigos naturales: la tolerancia. O sea: a la democracia.

de la chistera de sus acciones. Y esas obras eran sustancialmente antinaturales, primero porque estaban completas sin pasar por la sucesión de fases inherente a todo desarrollo orgánico; y, segundo, porque la perfección del trabajo volvía a su productor, por así decir, inmortal, esto es: duradero en el tiempo, y ni siquiera el anatema de Agustín de Hipona hacía mella en sus cimientos. El Estado dejaba de ser un organismo más.

De este modo, igualmente, el arte se impone al tiempo. Tanto en su dimensión natural, como humana. El príncipe de la *fortuna* poseído por la virtud lo comprimía en sus obras, según hemos repetido, al separar el proceso de su acto de nacimiento, y lo aislaba de él al separar la muerte de sus vidas. La nueva ciudad, cual la república aristotélica, ya no correría la suerte de algunas de sus antepasadas clásicas, la polis y la civitas, condenadas a rotar sin fin en línea recta —Platón— o quebrada —Polibio—, ni obedecería a esa ley eterna sancionada por Boecio en los primeros tiempos medievales, aún refrendada por Naudé en plena modernidad, en virtud de la cual se declaraba la inconstancia de las cosas su único rasgo permanente.[55] Al tiempo la *virtù* lo vence también de otra manera, a saber: declarando sus obras más perfectas que aquellas en las cuales la inercia es el principal resorte de la voluntad y las leyes son las dictadas por las costumbres. Un principado nuevo será más sólido que uno —mitad natural, mitad cultural— fundado en la tradición; un príncipe nuevo que siga la preceptiva antevista, en efecto, no solo parecerá "antiguo", sino, asimismo, que su poder adquiera "de inmediato mayor seguridad y firmeza a su poder que si lo detentara desde hacer largo tiempo".[56]

El ensanchamiento del mundo humano hasta el logro de su humanización plena deriva directamente de tal manera de razonar. El Estado ya no tiene por qué perderse en el tiempo para oscurecer en el olvido la raíz de su origen ni el fundamento de su legitimidad. La política puede recuperar uno de sus elementos básicos, la memoria, es decir, la historia, cuya ausencia le restaría ejemplaridad, y con ella un nuevo mundo forjado por las necesi-

---

55 *Op. cit.*, p. 160. Naudé expresa esa creencia suya con palabras, precisamente, de Boecio.

56 *El Príncipe*, cap. XXIV, p. 142.

dades, los intereses y los deseos de las sociedades en las que se atomiza, a los que se intenta dar satisfacción desde las técnicas del conocimiento y de la acción, rota esta última por valores conflictivos y finalmente irreconciliables que, sin embargo, realzan a la postre el artificio de su mutua y tensa convivencia.

VI. Epílogo: la libertad como límite de la *virtù*. La república

Conquistando la *fortuna*, ¿ha conquistado la *virtù* el entero reino de la acción humana? Dedicaremos las breves páginas restantes a responder dicha interrogante, de la cual, bien mirado, podíamos haber prescindido en el presente trabajo, pero que de haberlo hecho no se habría sabido evitar una imagen incompleta de nuestro problema.

Aunque de pasada, Maquiavelo habla de otro régimen distinto del principado, esto es, de la república: el régimen de la libertad. En dos contextos bien distintos, el del principado electivo y el del principado mixto, trata de esa dúplice cuestión unitaria. Cuando toma en consideración al primero, introduce algunas novedades en el discurso efectuado hasta entonces. En primer lugar, aporta el fondo social, sempiterno, donde aquella transcurre. En segundo lugar, plantea ciertas divergencias con los principados nuevos antevistos, pero aquí omitiremos cualquier referencia a este último punto.

Respecto de lo primero vemos a dos clases sin pausa enfrentadas: el pueblo y los grandes, cada una con sus propios y antagónicos fines: no ser oprimido y oprimir, respectivamente. Los conflictos sociales son, pues, anteriores a la política, pero la condicionan. Del cruce, sin embargo, puede surgir la libertad. Los dos intereses enfrentados, controlándose mutuamente en el gobierno de la ciudad, dan lugar a la república.

Ahora bien, notemos que ya ella no es natural, o que lo es solo parcialmente, es decir, que la política siempre ha de ser distinta de la sociedad, ha de estar diversamente configurada. El único régimen estrictamente natural sería el de la "licencia", pues solo el desacuerdo y la violencia pueden acordar dos fines antagónicos:

oprimir y no querer ser oprimido. Pero en tal caso, la naturaleza se impone a la política, implica que no hay política —como tampoco sociedad: esta solo existe si sí la hay, de lo contrario desaparece como naturaleza—. Cuando hay acuerdo, pues, cuando hay república, el negocio entre las partes implica de hecho que una ha conseguido su objetivo, es decir: que la otra no. República es, por tanto, la política hecha naturaleza para el pueblo: y un artificio para los grandes.[57] Con todo, es a ese régimen, cuya irregularidad deriva del carácter irreductible de las fuerzas sociales, por siempre reunidas en dos grupos antagónicos, al que la libertad política debe su existencia, y con una vehemencia que nada la haría presagiar. En efecto, casi al inicio de su magno libro Maquiavelo, al analizar los problemas que supondría para la conservación de un Estado mixto la incorporación de otro previamente republicano da tres soluciones posibles, pero al final solo hay uno seguro: su destrucción. ¿Por qué? ¿Qué exige terapia tan radical?

La razón es contundente: si el señor no destruye la república, o sea el régimen de la libertad, la libertad destruirá al nuevo señor. A ese abismo le ha conducido la nueva conquista: y si quiere salvarlo será a costa de gran parte de los beneficios aportables por la misma. ¿Pero por qué, cabe preguntar de nuevo? Porque la libertad y sus —antiguas— instituciones jamás se olvidan, dice Maquiavelo.

57 Los grandes, en efecto, solo mediante una oligarquía se impondrían naturalmente: solo la oligarquía sería la naturaleza política de los grandes. Pero, para el pueblo, sería ya un artificio: o quizá no: quizá sería naturaleza para las dos clases, pues bien podría ser una posible forma de la licencia.
Otra conclusión más: del mismo modo que la licencia es siempre naturaleza, el principado es siempre artificio. Ya acceda el príncipe al trono elegido por los grandes o por el pueblo, accede elegido y para gobernar: ya no gobierna ninguna de las dos fuerzas sociales naturales, como tampoco el acuerdo entre ellas.
Con todo, existe la posibilidad de imprimir naturaleza en el artificio: cuando son los grandes quienes eligen —a uno de los suyos— príncipe y pueden, así, "desfogar su apetito" (p. 89). Sería una suerte de principado oligárquico: los grandes se habrían pacificado a costa de perder el poder político; "oprimirían", pero por persona interpuesta, es decir, como personas interpuestas: porque su príncipe les autoriza a "oprimir". (El pueblo, en cambio, nunca puede naturalizarlo: es siempre a costa de la república

Esto significa, en primer lugar, que el verdadero *locus* antitético del régimen de la libertad, de la república, más que todo régimen absolutista, es el más absolutista de todos, el régimen del despotismo (el nombre que le daría Montesquieu): Persia, Turquía. La prueba es tanto lo común que tienen, a saber, que no les afecta el paso del tiempo, como la diferencia que causa lo común, a saber: que, en el segundo caso, están completamente excluidos del reino de la política por la nuda violencia que sobre ellos ejerce el tirano; nada de cuanto acaece en dicho reino les incumbe, salvo la obediencia, el único y negativo punto por el que su existencia social se refuerza con su inexistencia política.[58] En el primer caso, por el contrario, la libertad, al emerger desde una nada política previa, es decir, al introducirse como novedad en el ámbito político, crea un nuevo tipo humano, más rico y diverso del anterior, esqueléticamente ambicioso. Con la libertad gobernando la política, el individuo libre es el fruto que nace cuando la cultura se hace naturaleza, o si se quiere: el individuo libre es la política hecha antropología (ese tipo humano, nótese, en realidad es una riqueza que frena a su oponente, pues no lo compra aquello por lo que aquel se vendía —es decir, él mismo antes de ser libre—, o sea: ni "el transcurrir del tiempo... ni los beneficios deparados" por el nuevo señor).[59] En consecuencia, ante un tal individuo, que no olvida la libertad por lejos que esta se halle, que sigue institucionalizada en él como moral cuando las

---

[58] Aunque Maquiavelo no es Montesquieu (*cfr. De l'esprit des lois*, Gallimard, París, 1949-51, l. VIII, ch. 10), sí sabía, sin embargo, que un pueblo reducido a esa obediencia por la violencia ni era pueblo ni obedecía a ninguna autoridad; la violencia no solo desgarra la urdimbre de la sociedad separando al tirano de sus súbditos, sino que también separa a los hilos que anteriormente la constituían entre sí. (Sobre el significado del despotismo en el gran pensador francés véase Domenico Felice, *Los orígenes de la ciencia política contemporánea. Despotismo y libertad en el* Esprit des lois *de Montesquieu*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, cap. II).

[59] Cap. V, p. 72. Kant, por su parte, casi repetirá esas palabras para fundamentar otra idea, pero que también tendrá que ver con la libertad (moral en su caso): "no se *olvida*", dice del entusiasmo moral despertado en la opinión pública por la Revolución francesa, sentimiento que es el mejor augur del acercamiento al mundo sensible de la constitución de la paz, la republicana (*Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* [en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1981], p. 108).

instituciones políticas en las que se concretaba han sido destruidas, el paso del tiempo solo puede ser vano. No cumple con su misión amnésica y, por tanto, no puede dar inicio a una nueva costumbre; o lo que es igual: incumple su condición de factor legitimador. Se ha vuelto un objeto exterior, ajeno a la política, a la que no puede cambiar. Así pues, la nueva política del príncipe conquistador es vista como nuda violencia y no como poder, como fuerza, con su extra imperceptible de legitimidad, por los conquistados. Como enemiga. No podrá conservarse con ellos, por lo que tendrá que conservarse a costa de ellos.

Esto significa también que principado —incluido el hereditario— y república también divergen notablemente en lo que convergen. El orden político se mantenía en ambos casos mediante la intervención activa de los ciudadanos, traducida en una costumbre que legitimaba el poder. Pero mientras allí la actividad provenía del reino social, en el que veían satisfechos ciertos intereses, y les costaba su deserción de la política —lo que en parte les asimilaba a los súbditos del déspota—; es decir, mientras allí era la costumbre de la obediencia querida lo que contribuía a la conservación de dicho orden, y esa costumbre había tenido un inicio en el tiempo y cabía prevérsele un final, aquí la actividad provenía de la participación en las mismas instituciones políticas, en que al obedecer era a ellos mismos a quienes obedecían, y esa costumbre, la libertad, tenía como la otra, sí, un origen temporal: pero siendo indestructible ha renunciado a otro destino que el de ser siempre ella misma. La costumbre republicana es, por tanto, la libertad, ya pura biología social.

Así pues, y como conclusión a nuestra pregunta inicial, la omnipotencia de la *virtù* frente a la *fortuna*, al punto de erradicarla por completo del reino de la política, no le basta para enseñorearse de este. La *virtù* republicana de la libertad representa su contrapunto en el reino humano, de manera análoga a como la naturaleza lo representaba en el reino natural. Constituyen sus dos límites, pero mientras el último marca el reino en el que la voluntad humana no puede entrar —o no podía en el siglo XVI: la tecnología actual ha desdibujado casi de modo absoluto las fronteras entre ellos—, revelándose por ello infranqueable, el primero, a través de la república, que supone sacar la *virtù* de su sede heroica en el reino humano, y su generalización por el

conjunto de los miembros de la sociedad, prepara ya el camino por donde la consecuencia política del absolutismo, inmanente a la existencia de un príncipe, inicie su andadura hacia el republicanismo democrático.

La diferencia en el carácter de la actividad, entre costumbre y libertad, no es solo una diferencia de grado, ni siquiera en política: es una diferencia también de vida, y como la vida se hace en común, una diferencia política sustancial. La libertad permite a la sociedad vivir públicamente sus intereses, y a los individuos reclamar más espacio para su ambición —más activa y legitimada ahora que en el caso anterior— porque se le reclama desde sus méritos. Y les permite a ambos forjar una memoria autóctona que se renueva cada día, que es como un eterno presente, tanto más indestructible por cuanto su creación borró el tiempo, el anterior a ella y el que no es ella.

He ahí, por tanto, la respuesta a la pregunta inicial. El hombre no es naturalmente un ser libre, porque no vive naturalmente en una república, y la libertad moral del libre arbitrio aquí no cuenta. Pero sí se convierte en un ser naturalmente libre en cuanto conoce la libertad, y esta pasa tan dentro de su ser como para convertirse en espíritu: una moral insobornable por el interés o la ambición. Por ello, mientras estos se compran y se venden —pura cuestión de tiempo—, aquella permanece en su ser: el espíritu, pues, solo se conquista destruyéndolo, porque es indestructible: es el cuerpo —vale decir, el egoísmo—, destructible, al que sí se puede conquistar conservándolo.

III. La obediencia política en *El Príncipe* de Maquiavelo*

El presente trabajo se centra en un tema que la historiografía maquiaveliana nunca ha analizado en profundidad: el de los tipos de obediencia política presentes en la obra más conocida del autor florentino. En efecto, en *El Príncipe,* bajo la común forma del principado, en el que hay un único centro de imputación política, aunque la intensidad del absolutismo varía por grados, aparecen al menos cuatro tipos de obediencia política —pasiva, mecánica, ideológica y activa—, cuya casuística hemos intentado desarrollar. Empero, nuestro objetivo no se ha limitado a poner en evidencia tal casuística, pese a que la novedad del tema invitaría a pensar que valdría en sí la pena circunscribirse a él, sino que aspiramos a demostrar en qué condiciones la obediencia en el interior de un sistema absolutista mantiene viva la política e incluso puede devenir un precedente del sistema democrático, en lugar de la antesala de otro totalitario, al que parecería impulsarla su propia ley interna. El tipo de obediencia finalmente preconizada por Maquiavelo es una buena prueba, creemos, de la tesis antedicha.

En política, sin obediencia no hay poder. Por ello, el problema de su obtención ocupa el centro de la vida política, en la teoría como en la praxis, se reconozca o no. De hecho, incluso el rico entramado de instituciones con el cual los Estados democráticos han intentado dar garantías al poder de su eficacia y a la libertad de su preservación, no es sino otra forma de intentar resolver el

---

* Publicado, junto con el artículo siguiente, en *Fragmentos de Filosofía*, núm. 12, (2014), pp. 141-161.

problema citado y volver a la obediencia sensible a las obligaciones que se le imponen. Por lo demás, de ello deriva asimismo que cada práctica de la obediencia implique, si no una concepción del poder, al menos una forma específica de ejercerlo.

El capítulo II trata de los principados hereditarios. Son Estados, nos dice Maquiavelo, "hechos al linaje de su príncipe", cuya conservación, por lo mismo, apenas resulta problemática, pues basta con que su titular disponga de un mínimo de prudencia política que le permita amoldarse a las circunstancias para que el simple mantenimiento del orden de sus antepasados obre dicho milagro político. Es decir, a partir de un cierto momento, que Maquiavelo no fija pero no por ello menos intuible, sumar tiempo al tiempo, ese acto reflejo de la vida basta, se diría, para cancelar la política: el principado dinástico echaría a rodar por el espacio político girando sin reposo sobre sí mismo sin otra preocupación que envejecer. Solo una "fuerza extraordinaria", ajena al príncipe o suscitada por él —la vocación hegemónica de otro Estado o los "vicios extraordinarios" de la persona al timón del Estado, susceptibles de provocar el odio de sus súbditos, y con él su rebelión— podría detener su curso y devolverlo de la naturaleza a la historia; pero aun así, en el primer caso, los reflejos automatizados y aún no perdidos de la obediencia harían que a la menor ocasión la dinastía y su pueblo se reencontraran en el mismo punto y la rotación comenzara de nuevo.

¿Qué significa obedecer en una relación de poder como la aludida? Sencillamente, la práctica de un ejercicio rutinario y casi ya prepolítico. ¿Por qué?

En ese tipo de Estado, un poder antiguo y continuo produce efectos antihumanos, se diría, en el sentido de demoledores contra la libertad. Actúa directamente sobre la mente de los súbditos, sepultando en el olvido los recuerdos anteriores a la instauración de la dinastía en el trono e incidiendo de este modo decisivamente en su voluntad, al privarles del deseo de innovar, esto es, de instaurar un nuevo orden político que redistribuyera el poder entre los nuevos sujetos políticos. Ahora bien, atizar el olvido no es, a su vez, sino sepultar la historia; y narcotizar la voluntad no es, a su vez, sino sepultar el futuro. Sin pasado ni futuro la comunidad vive fuera del tiempo, o lo que es igual, en un tiempo reiterativo

que se acumula sobre sí mismo, que no responde a causas ni produce efectos, y que solo es testigo de la reproducción inerte de la vida. En ese sentido, decíamos, era cómo la comunidad había devenido naturaleza y cómo su movimiento era puramente cíclico, esto es, físico: cómo había abandonado la historia.

El príncipe de dicha comunidad puede entonces ser calificado sin más de "natural" y la política no necesitar de su *virtù* para cumplir con el objetivo supremo de conservar el *statu quo* —Estado y príncipe— garantizando seguridad y un cierto bienestar al conjunto de sus miembros. La obediencia es ahí una pieza más del engranaje, un descontado automatismo que en ningún momento obstaculiza o quiebra el rutinario movimiento de la máquina. Tanto más fácil de funcionar cuanto que el paso del tiempo ha reducido al mínimo la "necesidad de causar daño", tan perentoria en cambio en los momentos fundacionales de un Estado, cuando la fuerza, impotente además sin el auxilio de la violencia, dicta incluso la ley.

Así pues, en el principado hereditario la violencia es un acto políticamente pasivo. Como la política misma es una acción defectuosa. Cuando el tiempo ha activado y mistificado el olvido hasta el punto de convertirlo en acto fundacional de un Estado, la obediencia es simplemente un acto más del conjunto de la ritualidad, una función de la costumbre, por así decir, que identifica el querer del súbdito con la voluntad del amo, como si sus bienes nunca fueran lesionados y sus intereses fueran permanentemente satisfechos, y como si su dignidad personal estuviera constantemente respetada. La costumbre, de su lado, representaría el vínculo de unión de la serie de actos atomizados en los que se desgrana la conducta pública del súbdito, la acción de un sujeto rutinario sin mañana ni ayer.

¿Qué es entonces el Estado dinástico, una consecuencia no querida, por contradictoria, de la evolución del Estado antaño nuevo y gobernado por un príncipe nuevo en el que la *virtù* ha muerto de éxito o una discontinuidad, siempre contradictoria, en la evolución general que ha logrado sobrevivir a costa de abandonar la historia, aunque manteniendo permanentemente abierta la posibilidad de reintegrase a ella? Maquiavelo ni se formula la pregunta, pero, ¿qué impide concebirlo como una evolución exitosa del principado nuevo? Quizá la irrealidad de una situación como la

sucintamente descrita se palpa en el hecho de que un tal proceder constituiría en principio una violación de la naturaleza humana, aquella que nos dice, según Maquiavelo, que los individuos, siendo malos y buenos a la vez, son peores que mejores. Y, con ello, de la consecuencia política que hace de la relación príncipe/súbdito un objeto de perenne transacción. El conflicto allí neutralizado por la costumbre se mantiene aquí activo, bien que controlado por la ley.

En el capítulo IV, Maquiavelo da una respuesta política a una pregunta histórica. Se trata de saber por qué el reino de Darío, ocupado por Alejandro no se rebeló a su muerte contra sus sucesores, y la respuesta sobreviene tras elaborar dos tipologías enfrentadas de principado absolutista, la poliarquía feudal francesa y el Estado centralizado turco. La primera contempla a un señor, *primus inter pares*, que gobierna en medio de una constelación de señores poderosos con prestigio y poder propios, que no pierden su voluntad con la obediencia. La segunda, como dirá más tarde Montesquieu —e igual de equivocadamente ambos, puntualicemos—, a un amo que al concentrar en su persona el entero poder de la comunidad iguala a todos los demás en la nada, de la que saca a quien quiere cuando quiere para devolverlo desnudo a su origen cuando así lo disponga.

Si en el principado hereditario la obediencia era un hecho pasivo, pero que preservaba un cierto aroma de espiritualidad original, pues se trata de una situación heredada de otra más turbulenta que la dinastía reinante logró calmar, y que un cambio en las circunstancias podría restaurar, en el sultanato la obediencia es ya únicamente un hecho mecánico, como respirar, una mera función de la supervivencia. Nunca hubo antes intereses que oponer, bienes o necesidades que reivindicar ni fuerza que ejercer ante el poder del amo, ni, mucho menos, derechos ni poder en los súbditos que lo limitaran o lo contrarrestaran. No ha habido nunca, por tanto, ni un tiempo mejor ni otro peor, sino tan solo situaciones personales que cambiaban en función de la voluntad del señor, sin que el cambio mismo pudiera decirse definitivo por no haberse producido ni la prebenda de adquirir el título de propia, y menos el de hereditaria, por haberla gozado.

Maquiavelo, para completar su respuesta, añadirá que en situaciones como esas alguien con aspiraciones a dominar ambos

reinos fácilmente entraría en Francia porque siempre encontraría a otro alguien en quien apoyarse, aunque difícilmente su condición sería mejor que la del *primus* anterior, sino que la inestabilidad de su dominio continuaría siendo la regla. En el turco, en cambio, al que se asemejaba el de Darío, casi como dos gotas de agua lo hacen entre sí, el aspirante a amo difícilmente lograría ponerse en pie porque no existe ningún lugar firme en el que hacerlo, pero si conseguía apoderarse de él la misma materia inerte que había visto desfilar ante sus ojos la fuerza del antiguo señor permanecería igual de resignada ante la suya.

Nos hallamos aquí, en suma, en una condición calificable igualmente de prepolítica en relación con la libertad, pues no hay ningún tumulto legítimo que apunte hacia ella, ni recuerdos que tienten con ella las voluntades desde la memoria, ni pasiones que a su socaire la anhelen. Pero no solo en relación con la libertad: asimismo, en comparación con un principado nuevo, es prepolítica, porque al haber disipado toda vida espiritual de la vida política, al impedir el desarrollo de un mínimo de autonomía individual que traducir en derechos y dignidad, todo interés personal diferenciado y legítimo respecto del interés del amo es tan inerte como la materia de la que está hecha la obediencia en un reino así. La política es aquí, pues, básicamente, fuerza real y violencia potencial, sin límites que le impidan devenir real; la sociedad, naturaleza. La costumbre de obedecer es en este contexto una mera fuerza cósmica ajena siempre a la historia.

El tercer tipo de obediencia es la ideológica, y esta, a diferencia de las dos anteriores, la hallamos en dos tipos de principados notablemente diferentes entre sí: el eclesiástico y el nacional. El primero, destaca Maquiavelo, posee una singularidad reconocida: aunque también se acceda a ellos por *fortuna* o por *virtù,* su conservación, en cambio, no depende de ninguna de las dos; más aún, la religión, base de sus instituciones, otorga a estas un prestigio y una potencia "que mantienen a sus príncipes en el poder, sea cual fuere su modo de obrar y proceder". Y concluye: "Solo ellos tienen Estados y no los defienden; súbditos y no los gobiernan" (cap. XIII).

Sin nombrarla, Maquiavelo está aludiendo a la ideología: es la fuerza de las creencias, la unanimidad de convicciones que producen entre gobernantes y gobernados en torno a determinados

valores, el resorte que impulsa la comunión de intereses y de fines entre ambos, un proceso voluntario que, por tanto, no necesita ni de la *fortuna* ni de la *virtù* ni, lógicamente, de los instrumentos de los que esta se vale para imponer su poder. Y una obediencia fundada en creencias comunes y garantizada por una misma fe hace más mediante la sola voluntad por la conservación del Estado que cualquier otra necesitada de constreñimiento, provenga este de la persuasión racional o del rudo convencimiento esgrimido por la fuerza o la violencia.

En el principado nacional no gobiernan cardenales ni papas, sino un príncipe secular, pero el tipo de dominio es el mismo y, a decir verdad, también estos acaban adquiriendo su cuota de poder, en tanto la religión, Dios incluido, se suma a la causa. De hecho, la liberación de esa nación que ahora se llama Italia, y que hasta entonces fue más bien un espacio geográfico-cultural en el que pueblos con elementos históricos comunes ventilaban, a menudo mediante la guerra, sus inmarcesibles diferencias, no es sino un proceso de redención. Tampoco aquí, como en el caso anterior, será necesaria la *virtù* ni la *fortuna* para llevar a cabo la empresa y consolidar el resultado obtenido, porque de nuevo la comunión ideológica, amparada por el piadoso furor de las armas necesarias, por rememorar a Tito Livio, las ha erradicado del ámbito de la política. Y tampoco aquí, como en el caso anterior de nuevo, la obediencia deja de ser un proceso voluntario, del que todo nacionalista participa —y nacionalista es ahora todo italiano por serlo—, irracional cuanto su homólogo religioso, que obvia la fuerza de la razón y las razones de la fuerza o la violencia, momentos en los que se sustancia una parte del ejercicio de la *virtù*.

La obediencia, pues, también en este caso ha dejado de ser un fenómeno político para devenir nuevamente un hecho natural. No crea dos sujetos políticos jerárquicamente correlacionados ni división de intereses entre ambos con los cuales transar, sino que es un mismo espíritu divino en los dos casos el que aúna lo dividido, merced al poder de las creencias, en un cuerpo místico que contraviene a la condición humana tal y como se nos ofreció hasta el presente. Obedecer, al igual que en los demás contextos expuestos, es una solución ya dada que anula por adelantado su planteamiento como problema. O lo que es igual: nos hallamos

fuera de la política. La triple casuística anterior, y en el último ejemplo por partida doble, presentan *mutatis mutandis* ese rasgo común.

Ahora bien, con independencia del tipo de relaciones establecidas entre el príncipe y los súbditos, preservar el Estado implica siempre e invariablemente tomar decisiones; estas, en el gobierno de cada día y en la idea de arrancar el futuro al presente, en ocasiones se hallarán canalizadas por la legislación vigente, mientras otras, con las que hacer frente a las circunstancias imprevistas, entre las cuales pueden tener cabida la necesidad y la excepción, se fiarán a la prudencia del amo; si entonces su voluntad hipoteca la de los súbditos al punto de extraer de ellos un cheque en blanco para su acción, ello significa que estos se han anulado en aquel, y al ser subsumidos por él dicha voluntad queda libre, esto es, ya no conoce más límites en su ejercicio que los de su arbitrio o su poder. Ello es así tanto en el principado hereditario, en el que la situación es reversible si el príncipe se vuelve excepcionalmente vicioso, cuanto en la condición mineral del sultanato turco, como en los principados ideológicos, asimismo reversibles si entre los antiguos creyentes comenzaran a proliferar los descreídos y no hubiera fuerza que los obligara a creer de otra manera. Es decir, ello es así incluso en los casos en los que la naturaleza, revirtiendo en la historia, resucitara la política de entre los muertos vivientes.

Tal es la paradoja de esa suerte de misticismo que preconiza la unidad entre gobernantes y gobernados: la supresión de intereses y sus conflictos en aras de la armonía social aúna arbitrariamente las diversas voluntades de aquellos a expensas de las voluntades de los intereses de los no gobernantes. Lo que surge de ahí es ese monstruo que puede decir quiero a voluntad en el mundo de los hombres y jugar a placer con su destino, según se pone de manifiesto en el sultanato, evolución natural de los demás principados prepolíticos, máxime si ninguno ha conocido nunca la libertad y esta no ha podido construir un paladio para sí misma y sus instituciones en los recuerdos de sus habitantes. El monstruo de la voluntad ilimitada que, con su mero existir, antes incluso de empezar a querer —si una tal cosa fuera posible—, ya ha transmutado la política en una sucursal del totalitarismo.

Esa brutal entelequia es lo que Maquiavelo erradica de dicho ámbito con su concepción activa de la obediencia: la que se ejerce en el principado nuevo, que requiere la práctica de la *virtù* para su conservación. La cual, cierto, otorga una cierta patente de corso a la discrecionalidad del príncipe a fin de preservar la *salus populi,* el objetivo político supremo. Pero en realidad ello es así básicamente al comienzo del reinado y, siempre, en los casos de peligro para la supervivencia del Estado. Es entonces cuando es lícito a su titular, por ser necesario, "matar a los hijos de Bruto", es decir, utilizar sabiamente la crueldad; liquidar otras formas de resistencia a su acceso al trono; hacer caso omiso de los prejuicios de la moral o la religión o incluso actuar sin contemplaciones contra ellas si la ocasión lo requiere; faltar a su palabra en sus relaciones con sus pares, etc. Con todo, cuando el paso del tiempo ha aportado estabilidad política y los expedientes extraordinarios han desaparecido o se han vuelto muy raros en el gobierno ordinario de la cosa pública, la violencia ha dejado de tener razón de ser cediendo la mayor parte de su espacio a la fuerza; la zorra y sus engaños han desaparecido de los acuerdos estipulados con sus iguales y solo perviven ante la certeza de ser engañado por ellos; la política se ha reconciliado con la moral y la religión, que bendice la transformación de la necesidad de obedecer en el hábito de la obediencia, y los preceptos de "aprender a ser no bueno" o "entrar en el mal" si la situación lo exige, aunque vigentes de manera permanente, se ocultan ahora bajo las apariencias de la simulación y de la disimulación, un paisaje barroco en pleno escenario público en el que las ficciones representan el papel de la verdad mientras la esconden.

En este punto vemos desenvolverse con naturalidad las relaciones del príncipe con sus súbditos: ¿qué ha hecho para granjearse su obediencia? Al consolidarse en el trono, le es menos perentorio recurrir a los episodios de violencia que jalonaron su acceso al mismo, razón por la cual ha empezado a desterrar el miedo de la vida pública; ahora bien, ¿cómo se ha ganado su confianza, qué le hace ser más querido de cuanto fuera temido, aun cuando un cierto temor deba subsistir siempre? La explicación radica en la naturaleza de la potestad del príncipe, absoluta pero no extrema; absoluta en cuanto personifica la única fuente del poder político de la sociedad, y sin requerir legitimidad o consenso

previos; pero no extrema, esto es, ilimitada, en cuanto consigue la legitimidad indispensable para su supervivencia mediante un ejercicio del poder que le procura el consenso de los súbditos. El secreto de este milagro político, verdadera clave de bóveda del funcionamiento de la maquinaria estatal, se propala en los límites que Maquiavelo impone a la acción del príncipe, a saber, evitar el odio o el desprecio de los súbditos. Franquear cualquiera de las dos barreras le desalojaría de su lugar privilegiado en el vértice de la comunidad, y los infringe cuando les expropia injustificadamente de sus bienes y cuando la pusilanimidad bloquea la línea recta que la conducta, en aras de su firmeza y coherencia, debe seguir desde la decisión a la acción.

Establecer límites a la acción del soberano significa sin más reconocer a un sujeto digno de ser respetado, esto es, atribuir dignidad política a otro sujeto distinto de aquel, y con el que por tanto, de una manera u otra, debe compartir el espacio público. El pueblo, se acaba de ver, no es fuente ni de legitimidad ni de consenso de la autoridad política, pero no por ello es materia inerte para esta o un fantasma que cruza por la escena pública sin apenas dejar rastro, salvo para otorgar su aquiescencia a cuanto haga el príncipe, en su nombre o no. Se trata de un sujeto bien definido en el que se distinguen rasgos propios, como la capacidad de poseer de manera segura bienes que en dicha escena aún no aparecen como derechos pero sí como intereses, cuya existencia impone al monarca el deber de tutela, vale decir, un freno a su voluntad y un límite a su acción. Un sujeto, además, cuya dignidad pública se realza al considerársele la cantera en la que han de reclutarse las milicias —en otras palabras: “el fundamento del Estado”, según nos dice en los *Discorsi*—, de modo que, aun por nudo egoísmo, un príncipe que quiera mantenerse debe respetarlo; pero al que se añade en última instancia una razón normativa para que ello sea así: es moralmente superior como clase a la opuesta y complementaria de los nobles, que únicamente piensa en dominarlo cuando piensa en él, mientras él solo piensa en sortear sus amenazas.

Dos sujetos, pues; dos fuerzas desiguales en poder y capacidad y, por ende, relacionadas jerárquicamente. Pero dos fuerzas que, pese a ello, se limitan y completan entre sí: he ahí el abecé de la política, sin las cuales esta no es sino su propio simulacro,

cuando no el puro y simple esperpento de sí misma. Es verdad que Maquiavelo no traza el punto a partir del cual la infracción de los límites desencadena la tormenta de la rebelión popular sobre el escenario político, ni se preocupa por la cadena de injusticias cometidas por el príncipe antes de llegar a él, ni ofrece garantías reales de que dicha rebelión vaya a tener lugar al cumplirse dichas circunstancias; es verdad que los límites políticos no tienen la fuerza vinculante de los límites jurídicos, pero quizá no lo sea menos que sí poseen idéntica o similar fuerza lógica y que por ello el teórico es honesto cuando defiende su imposición. Y, sobre todo, es verdad que puede verse el espíritu de los mismos en el desarrollo que en la obra republicana, con la libertad siempre al fondo de sus razonamientos y siempre en vista, cuando ese mismo pueblo al que se relega a un papel secundario en *El Príncipe* forme parte activa del proceso del poder y cuando se fíe a su persona, y no a la de los nobles, la custodia de la libertad.

Para entonces, en un régimen institucionalmente más complejo, la obediencia será, ella también, más abstracta e impersonal, y en cierto modo, como siempre donde la libertad prevalece, en parte será obediencia a uno mismo. Empero, hasta entonces, la obediencia a la persona del príncipe había sido el fruto de una negociación tácita entre dos actores políticos sin duda desiguales, pero en la que el superior debía transigir, incluso en aras de su propia preservación al frente del Estado, con la existencia y los intereses de otro sujeto con el que, a fin de cuentas, se complementaba. Ese reconocimiento de intereses sociales que imponen su tutela al soberano y del sujeto con capacidad de imponerlos política, ya que no jurídicamente, en la escena pública, constituyen en fin el despuntar, en el interior de un régimen personal y absolutista, del sujeto democrático, al que su función en la república había empezado a sacar al exterior.

IV. La antropología de Maquiavelo*

La alusión a la naturaleza humana constituye una condición ineludible en la política maquiaveliana, por cuanto el permanecer idéntica, a pesar de los cambios de tiempo o lugar, la convierte en fundamento de la misma. Numerosas medidas políticas, simples o complejas, y entre ellas el amplio sistema en el que se desenvuelven las relaciones entre ética y política, derivan directamente del hecho de ser la naturaleza humana como es, vale decir, no son sino su mera consecuencia. Y bien, ¿cómo son los seres humanos?

Un primer rasgo es la socialidad. Maquiavelo, cierto, ni la nombra, pero además de estar implicado en su concepción del hombre conviene no perderlo de vista, máxime si tenemos en cuenta que el contractualismo está a pocas décadas de recobrar nuevos bríos con la *Política* de Althussius —ahí se distinguen con claridad dos fases en la vida de los hombres, una natural, presocial, y la otra política— y, por otro lado, en el pasado sofistas como Protágoras, Antifonte o Critias ya habían efectuado una división similar. El otro rasgo nos resulta más familiar: los seres humanos son buenos y malos, y, siéndolo, son peores antes que mejores: "ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos", es lo que en general cabe predicar de ellos, según nos dice en una conocida frase (cap. XVII). De ahí precisamente la célebre consecuencia extraída de que la política, tanto en la teoría como en la acción, no debe basarse únicamente en el deber ser, no debe

---

* Publicado, junto con el artículo anterior, en *Fragmentos de Filosofía*, núm. 12, (2014), pp. 141-161.

aspirar a forjar utopías ni sueños afines de redención que acaban deviniendo pesadillas totalitarias. No obstante, si solo existiera lo malo, si no hubieran otras cualidades en el corazón humano, no se entendería entonces que el príncipe deba en determinadas circunstancias simular o disimular sus acciones o que la fuerza, violencia incluida, no siempre sea el principal, por no decir exclusivo, medio de producir obediencia y mantenerse en el poder.

Las relaciones entre ética y política conforman por su importancia un capítulo separado de las relaciones de poder, las relaciones de supra y subordinación entre el príncipe y sus súbditos, mas en su contenido son parte inmanente de ellas. Y se rigen, según hemos dicho, por esa visión de la naturaleza humana, con su bondad y su maldad presidiendo desde el fondo la conducta del príncipe. Si acaso ha de añadirse una puntualización de interés: en el complejo de medidas políticas a adoptar en función de ambas, y en especial de la maldad, ha de introducirse un elemento de naturaleza intelectual en esa provincia a la vez psicológica y moral: la necedad. Será ella, a fin de cuentas, la decisiva a la hora de dar su espaldarazo a la resolución del príncipe de faltar a la palabra dada si ve motivos para ello; la necedad, en efecto, más allá del éxito o fracaso de la medida, garantiza que sus disculpas hallen dispensa entre los afectados: “son tan simples los hombres, y ceden hasta tal punto ante las necesidades inmediatas, que siempre el que engañe dará con el que se deje engañar” (cap. XVIII). Tan virtuosa necedad, se ve, subyace a la inmoralidad del engaño con el que el príncipe se evada de sus responsabilidades y obligaciones en los compromisos contraídos ante terceros.

¿Es así el hombre? ¿Es eso todo lo que somos? El desarrollo de la doctrina del polémico *segretario fiorentino* demuestra que no es así, y que su individuo, como Sancho en *el Quijote,* crece a medida que nuevos personajes entran en la obra. Al que convocamos ahora es al de la obediencia política, y en concreto —de las cuatro posibles en un principado, según demostráramos en otro escrito— la que tiene lugar en el nuevo: ¿qué la suscita? Esto: “evitar todo aquello que le genere odio o desprecio” (cap. XVIII). El odio se lo granjea el comportarse como alguien “rapaz y usurpador”, sea de los “bienes” sea del “honor” de sus súbditos. En cambio, “despreciable lo vuelve el que se le considere voluble, frívolo, pusilánime, inseguro”. Tales palabras confirman, de

entrada, dos cosas: la primera, que hay límites al ejercicio del poder; que aun cuando nos las habemos con un principado "absoluto" —el término es del propio Maquiavelo (cap. IX)—, en el que el poder político se concentra en la persona del príncipe, dicho poder no es el de un tirano, no es un poder arbitrario sobre las vidas de sus súbditos. La segunda, que al ser tal límite político y no jurídico, aunque la infracción constante y general del mismo acabe provocando el levantamiento de los oprimidos y el destierro del opresor del trono, la ambigüedad que comporta impide hacer justicia a todos los actos que impliquen opresión, vale decir, que se juzgue al príncipe cada vez que, por ejemplo, injurie a un particular expropiando sus bienes o mancillando su honor. En suma, si la existencia de límites revela un principado absoluto que no es por completo absolutista, la naturaleza de los mismos hace manifiesta su insuficiencia.

Ahora bien, ambas consecuencias, políticas, no son las únicas que cabe deducir; hay otras, antropológicas, que aquí nos interesan más. ¿Qué tipo de hombre hay implícito en la proclamación de los límites antevistos a la acción soberana? En principio uno que, con independencia de su racionalidad o su necedad, su bondad y maldad, se halla personalmente capacitado para poseer —o lo que es igual, usar discrecionalmente— bienes y al que se le reconoce dignidad, honor; y uno, además, que merece respeto por ello. No es un donnadie que ofrezca la otra mejilla cuando el poder lo pisotea, o sea, el príncipe no debe pisotearlo ni por capricho ni por poder; ni es un títere que requiera a su señor que accione los hilos de su existencia o decida lo conveniente para él; ni una nada, a la turca, cuya individualidad se pierda junto a las demás en esa nube de polvo en la que el sultán ha disuelto a sus esclavos, y cuya cabeza solo sirva para que el amo descanse los pies.

Ante nosotros se ha erguido un sujeto al que si bien se puede injuriar individualmente aún, ya aparece tocado con la diadema de la dignidad sobre su yo, un concepto de honor que rescata su persona de la esclavitud y la convierte en titular de bienes sobre cuyo uso puede libremente decidir. Y no solo: la que trasparece con claridad en el segundo límite es que, aun cuando todavía no funde ni legitime la autoridad, esa capacidad de decidir propia del ámbito personal y social el individuo la transfiere asimismo al ámbito público, en forma de juicio sobre el modo de gobernar

del príncipe, o lo que es igual, conformando junto a sus iguales una especie de tribunal social que ejerce un cierto control sobre la acción pública, determinando si es como debe ser o, por el contrario, se muestra errática e ineficaz, y por ende incapaz de suscitar la adhesión de la sociedad a la misma. El pueblo sabe que su seguridad —en todos los campos, desde la vital hasta la de los negocios jurídicos— depende de la firmeza de la acción política y sabe, además, cuándo esta es firme o no, y en consecuencia de él depende la respuesta en semejante situación. Con toda la referida ambigüedad que en este punto se expresa Maquiavelo, con las injusticias que por ello en este punto cabe infligir, lo cierto es que en algún momento de la acción pública el pueblo toma de manera legítima las riendas de su seguridad, es decir, de su autoridad, para dar nuevo rumbo a su destino.

Tal es el significado último de la fijación de un límite político. Y por ello, cuando ahora leemos las palabras escritas a continuación de las citadas, que apuntan a paliar el defecto de autoridad principesca con un remedio provisional, ya es posible advertir el dramatismo impreso en las mismas: “de ello —proseguía— el príncipe se debe guardar como de un escollo, e ingeniárselas para que en sus acciones se perciba nobleza, coraje, gravedad y fortaleza”. Las palabras subrayadas por nosotros apuntan a la urgencia de poner coto al problema aludido mediante un viejo y conocido recurso: la ficción de la simulación, esto es, de hacer como si existiera algo que no existe. En los capítulos anteriores Maquiavelo se había servido de ella, junto a su complementaria, el disimulo, o ficción de hacer desaparecer algo existente, justo para ocultar una política que no raramente debe contravenir las creencias morales y religiosas de los miembros de una sociedad en aras del cumplimiento de su función más sagrada: garantizar la *salus populi*. El príncipe se veía urgido a simular o disimular que su acción ofendía las creencias de sus subordinados dada la índole absoluta que, si no tenían de suyo, al menos sí poseían en la consideración de sus creyentes. Ahora el juego barroco de la simulación se repite en un escenario ocupado por aquellos mismos creyentes de repente transformados en preciudadanos, algo ya superior al súbdito, puesto que juzga y actúa por su cuenta aunque junto a los demás. La nobleza, el coraje, etc., no son sino el espejo mágico inventado por el príncipe, que transforma lo

voluble, frívolo, etc., de su acción cuando esta se proyecta sobre el juicio del pueblo.

El cuadro de la condición humana ha cambiado notablemente, pensamos, luego de incluir en el mismo los colores de la obediencia política. Visto de frente, el sujeto que desde él nos interpela es alguien en el que ya empezamos a reconocernos también los ciudadanos del futuro, los que hemos nacido y vivimos en sistemas democráticos, por débiles que sean sus cimientos y por abundantes que sean las tinieblas en su corazón. Cuando lo miramos a los ojos, ¿hay o no hay en ellos algo más en lo que reconocernos? Ha llegado la hora de hablar de la libertad.

La pregunta por las singularidades en la conservación de una república por un príncipe que la conquista, en relación con un principado, constituye el modo en que Maquiavelo trata de dicho tópico en *El Príncipe*. La respuesta que da a la misma es lo que a nosotros nos interesa en orden a la configuración del individuo por Maquiavelo, el sujeto de la antropología. En otras partes de nuestro ya extenso *corpus* de estudios sobre dicha obra, no hemos dejado de analizar el por qué de la solución tan taxativa ideada para resolver el problema, mas lo recuperamos aquí. Conservar una república, es decir, el gobierno de la ley en Maquiavelo, el régimen de la libertad, exige destruir la república. Un hombre no puede mandar donde antes lo hicieron las leyes, un príncipe no logra hacerse obedecer siempre donde en otro tiempo los súbditos fueron libres. No hay garantías de estabilidad para su dominio, en suma. Por eso se la debe destruir.

Exhumemos esa causa. Hay dos genios que compran la voluntad humana, el tiempo y el bienestar, si es que tal puede considerarse la suma de "beneficios" (cap. V) obtenidos, y la *virtù* en su uso por parte del príncipe le facultará para esparcir en la conciencia de sus súbditos las semillas de la moralidad de la adhesión a su quehacer. Con su simple discurrir, el tiempo genera hábitos y la costumbre de obedecer a un señor es uno de ellos; cuando, además, el pueblo que obedece ahora a un nuevo señor lo hace porque se ha quedado sin la dinastía tradicional reinante, y porque, obediente siempre, no aprendió ni a elegir amo ni a vivir en libertad, el tiempo se vale de la costumbre para sepultar en el olvido lo antiguo, ya periclitado, y para seducir con la imagen del nuevo prín-

cipe la necesidad y el deseo de obedecer. El bienestar no recurre al olvido, sino a la vivencia, y no apela al tiempo, sino al presente; no requiere más costumbre que el placer de gustarse a sí mismo, y por ello no requiere de otro factor para legitimar la autoridad que procura tales bienes que el deseo del beneficiario de venderse.

Donde ello acaece, afirma Maquiavelo, no hubo libertad. La libertad inmuniza a sus usuarios frente al poder de ambos genios, es decir, frente al poder del nuevo príncipe, y el secreto del suyo es que no se olvida. Nada, pues, la puede comprar: ni el olvido del ayer en el príncipe de hoy ni el bienestar actual. Cuando se la ha eliminado de la política vive en la memoria de sus usuarios o de sus herederos, porque ha devenido un gen más en la fisiología de quien la gozó, pese a no haber nacido con él, y su nombre es al mismo tiempo el conjuro que sirve de "refugio" a sus deseos venideros. De ahí su anhelo permanente por recuperarla, la espontaneidad con la que eso sucede, el afán por volver al autogobierno y la pasión puesta en su acción, que le llevará a no descartar ni la guerra con tal de lograrlo.

El hombre que así piensa y eso siente es otro hombre nuevo, un hombre más que añadir al ya conocido por nosotros. El ser naturalmente social, más necio que racional y peor que mejor del inicio, enriquecido ya humanamente mediante el honor y la capacidad de poseer, base de su autonomía privada y de su juicio público sobre la acción del señor, reconocido en todo ello al punto de convertirse en límite de la misma, se engrandece ulteriormente con las nuevas cualidades adquiridas, como la de autogobierno, y con unos valores, los de la libertad, con los que conforma una nueva materia resistente al olvido y al bienestar. Con ello, ese ser manifiesta unas preferencias republicanas hostiles por principio a toda monarquía, incluida la del rey con la máxima *virtù* posible, estableciendo la obligatoriedad de al menos dos tipos de sistemas políticos en el mundo humanos y, además, dividiendo a los sujetos que lo integran en dos nuevas y definitivas clases: los libres y los sometidos. Ese sustrato queda desde ya, y para el porvenir, como sucedáneo de la vieja escisión social entre "grandes" y "pueblo".

Tan proclive se muestra a la libertad ese hombre que también psicológicamente es distinto, más complejo y menos autoritario.

Un digno sucesor de aquel ateniense que, por boca de Pericles, Tucídides nos plantó como el mayor representante de la grandeza humana durante un tiempo: la democracia le permitía reunir en su pecho cualidades que en otros regímenes se daban por separado, y por ello se permitía el lujo de ser sensible al placer sin por ello perder su patriotismo o ser calculador sin exiliar el valor de su costado, frente a quienes la posesión de semejantes cualidades procuraba la desafección de la polis o inducía a la pusilanimidad, la cobardía o, en definitiva, a la inacción.

Ese hombre es plenamente consciente de cuanto la república moviliza en su interior, esto es, se sabe con "más vida, más odio, mayor... deseo de venganza" *(ibidem)*. Por ello le atribuimos las cualidades anteriores. Tales pasiones no solo atizan su rebeldía frente al amante del poder absoluto, aunque sea como el del príncipe nuevo resaltado en el texto maquiaveliano; las racionaliza y moraliza a su vez. La mayor vitalidad que encuentra dentro de sí, merced a la libertad no le consiente resignarse ante un destino autoritario, impulsándole mediante la zozobra de la memoria a recuperar con el nombre de la república la propia cosa. El odio y el deseo de venganza, los costes psicológicos y morales de su rebeldía, realzan tanto la nueva grandeza adquirida como los nuevos medios para adquirirla. El odio, sin duda, será siempre un elemento costoso de ejercer, pero el odio al tirano que oprime la libertad, el odio por causa de la libertad, no seca con su ejercicio las fuentes humanas del corazón, sino que las revitaliza, porque mantiene en vilo la dignidad y la autonomía individuales, así como el respeto a los demás inherente al deseo —y aun a la obligación— de participar junto a ellos en la gestión de los asuntos comunes.

Probablemente, otro tanto quepa decir del deseo de venganza aplicado al mismo objeto. Tampoco él reduce el corazón al sentimiento unilateral del furor por dañar a un sujeto definido, sino que es más abstracto, más racional, como, insistimos, lo es el propio odio republicano, ya que tolera y fomenta junto a sí las demás cualidades personales al tiempo que impulsa las de colaboración con iguales y, finalmente, las traduce o puede traducir en planes de acción personal y colectiva.

Por otro lado, decisivo para la antropología resulta la desvinculación producida entre la pasión y el objeto que la seduce,

lo que moralmente implica disociarla a su vez de toda suerte de demonización preventiva. En adelante ya no serán tales pasiones —ni, por extensión, las demás— buenas o malas por sí mismas, sino en función de las conductas que generen. El odio del republicano que busca la libertad frente a quien la oprime no será como el del prócer herido en su orgullo o su honor por una afrenta de otro como él, más poderoso en la ocasión; ni en las manifestaciones en las que se exhibe, ni en los sentimientos que provoca, ni en los planes que urde, ni en la conducta que inspira tienen nada que ver ese sentimiento común. Es como si el propio odio se hubiera inclinado por trazar su propia tipología interna y con ello una diferente cualificación, más neutra y, en consecuencia, también más moral. El sujeto republicano, que se sabía antaño capaz de apasionarse por la libertad, sabe hogaño que está haciendo un bien con ello. Que una determinada forma de ser y ejercer el poder está correlacionada con una más compleja, positiva y humanizada moralidad: el humanismo se ha hecho más grande con ese nuevo sujeto en su interior.

Añadamos todavía unas palabras sobre la trascendencia dejada por la impronta de la libertad en el individuo. Que, una vez perdida, y con ella su antigua condición de ciudadano, sepa sin embargo, preservar su llama en ese singular paladio que es su recuerdo, que la memoria personal y colectiva de los miembros de una comunidad surja como el insobornable centinela final de su supervivencia repercute una vez más sobre ellos ensanchando su humanidad. La libertad opera sobre ellos un efecto en cierto sentido análogo al de la escritura sobre la palabra oral; si aquella emancipa a esta tanto de su autor como de su contexto, el recuerdo de la libertad libera las vivencias de la misma de las específicas instituciones en las que surgió, sin por ello arrancarla de su numen tutelar: las instituciones republicanas; al par que, en el interior del propio individuo, el recuerdo libera los sentimientos producidos por la libertad de las vivencias que produjeron la libertad. Merced a dicho recuerdo, y al sentimiento anexo al mismo —indiferentes al paso del tiempo y al goce de beneficios—, por último, la sociedad republicana genera un vínculo común, de naturaleza política, superior por su significado al de cualquier valor individual y más sólido que el invocado sentimiento religioso; pero el individuo, además, se sabe ahora poseedor de una más

amplia humanidad al haber introducido un valor y un sentimiento nuevos en el panteón moral de su conciencia y de su corazón, y tan poderoso al menos como sus intereses materiales, pese a su naturaleza espiritual. Un valor y un sentimiento que no solo ocasionan vivencias específicas —la vida paralela, por ejemplo, que en el espíritu produce el recuerdo de la libertad en sujetos que la perdieron— sino que, en determinadas circunstancias, inspiran en su conducta la realización de gestas que ningún interés material supo nunca instigar.

Parte de la herencia de la libertad para la antropología, como la desvinculación de las pasiones respecto de su objeto o la ulterior recualificación moral a que se las somete, se habían consolidado ya en un régimen no republicano: en el principado nacional, por llamarlo de alguna manera, esto es, el tema sometido a consideración en el capítulo final de *El Príncipe*. En realidad, un híbrido de ambos regímenes, si bien su autor nunca lo afronta de tal manera, dada la ligazón establecida por Maquiavelo, de la que nos ilustró con sapiencia Federico Chabod, entre nación y libertad.

El capítulo de marras trata, como es archisabido, de la cuestión de la unidad de Italia. Para muchos intérpretes del genial autor, verdadera clave de bóveda de todo el libro, además de su inconfesado objetivo. Para otros, entre los que nos incluimos, un pastiche que desconcierta más que orienta y que confunde más que explica. Echando cuentas, en efecto, nos salía un príncipe que no solo no habría necesitado de *virtù* para acceder al trono de haberse presentado con semejante proyecto político ante una ciudadanía hasta ese instante tan inexistente cuanto inimaginable, sino que tampoco la requería para conservarlo. De hecho, una de las manifestación de *virtù* más grandilocuentes en la fase inicial de acceso al poder, la de identificar la *occasione* sociológica de hacer historia con un país uniendo una marea humana de individuos por lo general desorientados, desunidos y empobrecidos, no fue obra suya, sino de un oscuro *exsegretario Fiorentino* que aspiraba a recuperar el cargo dedicándole el libro. Ni una sola de las grandes gestas con las que la *virtù* realiza su obra magna de conservar el Estado hubo de incluirlas en su agenda, pues la unidad del pueblo, su producto, era en realidad su presupuesto. Adolecía de la falta de *virtù*, por tanto, o al menos no la requería, y sin embargo era más poderoso que cualquier de ellos. El secreto de

ese misterio político, el misterio nacionalista al que rápidamente se suman Dios y la Iglesia para constituir una nueva trinidad teológico-política, era el poder de las creencias, que además de juntar al pueblo de antemano alrededor de un ideal fortalecía la unidad con la comunión de fines y aun de intereses.

Del poder de las creencias Maquiavelo había dado ya fe en el capítulo XI, al hablar de los principados eclesiásticos, de los que dice, al contrario de los humanos, sus príncipes pueden obrar como quieran, sin refrenar su arbitrio si así lo resuelven; pues "solo ellos tienen Estados y no los defienden; súbditos, y no los gobiernan". Seres potencialmente extraterrestres en la toma de decisiones, posibles acciones fuera de toda regla, un poder más allá de lo humano y creencias tan poderosas porque irracionales como fundamento de todo ese funambulesco edificio del poder: ¿quién le quitó nunca tanta razón de ser al poder sacerdotal como este hombre excepcional, de mente libre como pocos en la historia del pensamiento; quién dibujó con tanto colorido su inhumanidad? Creencias del mismo tipo reaparecen ahora en el diseño nacionalista del poder, legitimando toda acción emprendida a favor de la nueva deidad llamada Italia, cuyo nombre nadie en lo sucesivo pronunciará en vano, pese a que ayer aún carecía de fieles que le profesaran culto y que solo en ambientes geográficos y culturales el término cobraba sentido.

En este mundo ideológicamente identitario en el que, prácticamente, desaparece la política ante la comunión de fines de gobernantes y gobernados no es de extrañar que vuelvan a resonar voces recién aprendidas con las que refrendar y apuntalar la solidaridad de todos con todos. Y helas aquí de nuevo, las pasiones del odio al bárbaro extranjero, antes ejemplo socorrido, contra el que dirigir al nuevo ejército italiano —antes una sombra de lo que debía ser un ejército y ahora invencible—, y en el que saciar la nueva "sed de venganza"; y he aquí, también, el cortejo de emociones que engalanan a dicho ejército y con el que ambas se acompañan y ennoblecen: la lealtad, la devoción, las lágrimas.

Ahora bien, si descartamos aquí esos bajos fondos ideológicos, intelectuales, morales y políticos en los que el nacionalismo cosecha sus víctimas, y debemos hacerlo en aras de nuestra problemática, para investigar al hombre que los subyace, a quien ve-

mos es a nuestro hombre de antes que cree conciliables libertad y nación étnicamente entendida, dado que la historia aún no le ha presentado ejemplos del monstruo y su *virtù* no es tanta como para haberse formado una idea cabal de lo nunca experimentado, y aquí, para su desgracia, él es su propio príncipe, ya que comulga con la misma fe de quien lo dirige, alguien que no se parece en nada al príncipe nuevo del capítulo VI, que sí supo introducir en la mente de sus futuros súbditos la prueba de la verdad de lo nuevo antes de que la experiencia le hubiera servido de testigo.

Y al ver a ese hombre actuar de ese modo, lo que también vemos con ese espectáculo es a un hombre nuevo, que ha sabido no solo encontrar nuevos objetos para sus pasiones, sino una panoplia de emociones con el que secundarlas, así como la posibilidad, hecha realidad —y el germen de peligros que ello puede llegar a implicar—, de contar para el futuro con un nuevo sujeto para la política: los sentimientos. No hará falta esperar a que la Revolución francesa rebase sus fronteras con sus ejércitos enarbolando sus insignias y sus consignas, o las promesas de ascenso social de Napoleón a soldados con el bastón de mariscal en sus mochilas, para percibir hasta qué punto pasiones, sentimientos y emociones se articulan con sus hilos nuevos en la compleja trama de la acción política.

De este individuo complejo, autónomo, libertario, capaz de dirigir su conducta privada y de implicarse racional y emocionalmente en la pública cuando la libertad, republicana o nacional, está en juego, aquel ser resumido en su condición de naturalmente social y, sobre todo, necio e interesado, atento solo a un estrecho interés personal y por ello más inmoral que moral, era solo un esqueleto ficticio. Al echar a rodar el pensamiento por el ámbito público y seguir en él su acción, casi siempre ejercitada muy apartado de los focos y del escenario central de la política, le hemos visto madurar rápidamente y alcanzar cotas impensadas de humanidad.

De haber querido señalar hasta qué punto se ha adueñado de su vida privada podíamos haber invocado igualmente el párrafo final del capítulo XXI, las breves líneas consagradas por Maquiavelo a la justicia distributiva. Porque allí se señala que el príncipe debe hacer justicia al mérito premiando los talentos y son muchos, y en muchos campos, los que se entrevén como dignos de

participar en la carrera por obtener semejante galardón. Allí domina la sociedad sobre la política e individuos en grado de regir racionalmente sus vidas abundan en la sociedad.

Los *Discorsi* nos mostrarán la ampliación de los sujetos con méritos y nos los mostrarán gobernando junto con los de la clase adversa en aras de un interés —falsamente— común, ya que la ley de hierro de su moral es convertirse en amos de los inferiores, jamás devenidos sus iguales. El conflicto está, pues, garantizado, y si el mundo moderno funcionara como Roma la libertad lo estaría también, pero es algo en lo que ni el propio Maquiavelo confía, ya que esa especie de pluralismo espurio fuerza una cooperación entre rivales tan solo mientras logra impedir su conversión en enemigos.

Con todo, en esa autogestión comunitaria de los asuntos percibimos la extrapolación de todos los elementos puestos en juego por la gestión individual de la propia vida, que el párrafo aludido sobre la justicia distributiva dejó entrever. La racionalidad, la autonomía y las pasiones se activan en cada sujeto político que interactúa con los demás, sin dejar por ello de ser interesado y sin que el interés deje de tener a menudo un marcado signo sectario. Pero esa conducta observable en los individuos republicanos es ya la conducta que hoy desarrollamos en los regímenes democráticos, de los que la República es su antecesora en el terreno de las ideas y de los hechos. Y esos individuos, como hemos visto, directos antecedentes nuestros a falta solo de los derechos que sancionen su dignidad, Maquiavelo los había desarrollado por entero en el interior del principado, es decir, en pleno corazón del absolutismo. Mucho se habla de autoría de una plena teoría del poder, de inauguración de la ciencia política, de emancipación de la política respecto de la moral, de la proclamación de la fuerza como elemento característico de aquella, etc., al glosar la herencia de Maquiavelo. Nadie parece haber reparado en ese hombre silencioso que, formado por entero en el caparazón del absolutismo como Atenea en la cabeza de Zeus, salió a la luz desde allí transformado en la práctica en el hombre actual, y constituye con sus virtudes y defectos el producto mejor acabado de la doctrina maquiaveliana. Procede pues, de la antropología y no de la política, la joya más preciosa legada por su autor al mundo contemporáneo.

V. De Florencia a Italia: Maquiavelo, nacionalista*

Veinticinco capítulos después, Maquiavelo escribe la segunda parte de su ópera magna, el capítulo vigésimo sexto. El último. Lo firma con el mismo nombre y apellido, pero imbuido de una personalidad enteramente distinta. Se diría que el autor que había recomendado al príncipe el arte de la simulación en aras de la eficacia de su cometido, se sintiera a sí mismo justificado para disimular en la teoría la mitad de su persona; y es que, sin solución de continuidad, al analista frío, diseccionador de la conducta humana con imparcialidad implacable, cual si de cifras se tratara, amigo de las metáforas naturalistas y partidario de usar la fuerza contra el guarismo viviente, etc., sucede un *alter ego* todo corazón donde antes le viéramos como pura razón, que lo lleva a la política ensanchando en patria el anterior dominio, que inflama con versos la antaño acerada prosa, etc.; y a quien no importa si tras todo ello su racionalidad queda o no en paz con la lógica.

¿Cuáles son, por tanto, los nuevos objetivos planteados por el autor, cuál su modo de buscarlos y qué consecuencias derivan para la doctrina al tratar de integrarlos con los anteriores? El centro del discurso dilata ampliamente su circunferencia hasta abarcar a Italia entera; es ella el sujeto actual de la adquisición y conservación del poder, en lugar de Florencia o cualesquiera otros principados peninsulares, pequeños o grandes. El motivo

* Publicado originariamente en la revista mexicana *Dosfilos,* 2002, pp. 20-24, y después en Buenos Aires como segunda introducción a nuestra edición de *El Príncipe* ya citada (pp. 47-54).

de que el poder haya alzado su mira se debe a que el rastreo llevado a cabo por la mirada maquiaveliana en su tiempo histórico le ha revelado, nada menos, que se halla ante la posibilidad de hacer realidad un sueño: ante la "ocasión" de dar cuerpo a la unidad política de Italia. Y la razón de ese sueño estriba en la creencia de que Italia es, culturalmente hablando, una nación.

En efecto, a pesar del escaso número de veces en que aparece tal término a lo largo y ancho de la obra maquiaveliana, del hecho de ser sustituido en no pocas por el de "provincia" —o, naturalmente, de las polémicas academicistas acerca del grado de correspondencia entre uno y otro; a pesar, igualmente, del desacuerdo entre la creencia señalada y consideraciones esparcidas en otras obras; y a pesar, desde luego, de las ilusiones y aporías inmanentes, tanto al concepto en cuestión como a la ideología frecuentemente engendrada por él, el nacionalismo, es un dato que Maquiavelo, por un lado, las tiene en cuenta en sus análisis, y, por otro, profesa la fe nacionalista. Esto último, por lo demás, se pone de manifiesto no solo en la afirmación antevista de Italia como unidad cultural, sino asimismo en el corolario político deducido de ella: la exigencia de un Estado para la preexistente nación así formada. Es esa la gran tarea por materializar pendiente en la agenda de la historia, la "innovación" a la cual el momento sociológico italiano está llamando al nuevo príncipe, la que dará a su producto un puesto en el panteón de los grandes acontecimientos de la historia —además de altísimo "honor" al que "forma" y gran "bien" a su "materia". Por no faltar, ni siquiera faltan las invocaciones arrebatadas o los tonos místicos con los cuales dicha fe suele acompañar su irrealidad: la escatológica parafernalia con la que suele presentarse en escena (como comprobará quien lea las sorprendentes palabras finales, encendido —y peligroso: "...con qué sed de venganza"— preludio de los versos de Petrarca citados justo a continuación).

A primera vista, la culminación del actual objetivo sigue siendo una proeza, como sus ilustres precedentes, pero nada tiene de extraordinario desde el punto de vista de la conservación del Estado, pues individuar la ocasión para unificar Italia, o arbitrar el medio de hacerlo —reorganizar, según nuevo metro un ejército propio— formaba parte de la *virtù* del príncipe. Es verdad que ahora se exige dicho medio también para la consecución de la

meta, y que esta, según se indicó, multiplica el tamaño y las fuerzas de cualesquiera de los anteriormente considerados, pero un príncipe virtuoso siempre habrá de estar al frente de la empresa, y acciones como las indicadas necesariamente contarán entre sus modos de hacer.

Ahora bien, ya en ese trecho en apariencia recorrido conjuntamente por el príncipe nuevo anterior y el actual hay mucho más de diverso que de común. De entrada, no es él quien ejerce su propia *virtù,* tanto a la hora de individuar la ocasión de rehacer Italia, como en el momento de precisar el medio, sino que debe ambas informaciones o a la palabra escuchada de labios de un genial secretario relegado a la oscuridad o, mejor, a la palabra leída en un texto que ese mismo secretario hubo de escribir para hacerle llegar su voz. Pero, con ello, la *virtù* ha visto cómo se desprendía su mente de su cuerpo y quedaba reducida a la acción; pero con ello, además, el príncipe italiano ya no es el príncipe nuevo de antes, pues formaba parte de su genio llevar a cabo las dos tareas aludidas. Ahora es el secretario quien monopoliza la teoría dejando para su señor la práctica, la política ya no le reconoce como el gobernante platónico en quien unificara las dos mitades de su ser. Pero con ello, añadamos, las diferencias no han hecho sino empezar.

No obstante, antes de completar su cuadro, intentemos comprender el significado de la reorientación experimentada por la doctrina. En efecto, ¿en qué la fundamenta Maquiavelo, y cómo justifica la aparición de ese nuevo *telos* normativo? Para la primera cuestión, aunque confusa, hay respuesta: la segunda, por el contrario, queda sin resolver. En su discurso, las dos cuestiones se confunden en una, en cuyo planteamiento y desarrollo brilla por su ausencia la antigua y cada vez más añorada claridad expositiva. De hecho, el fundamento aludido no es sino la afirmación de un "espíritu italiano" y de una "*virtù* italiana", posible por la realidad de una nación italiana originaria de la que nunca se supo hasta el presente como entidad política; se trata de una ficción que justifica de antemano toda acción emprendida en su nombre, de un ser que es al tiempo un deber ser, de una existencia a la que se concibe como esencia. De cómo se haya formado esa entelequia, de cómo haya derivado una del mosaico de pueblos con los que la historia ha ido curtiendo el suelo itálico, no hay no-

ticia en el teórico florentino; menos aún de por qué las ciudades que aquellos han ido conformando, tan frecuentemente hostiles y separadas entre sí,[1] deban aspirar a la unidad y a lograrla políticamente. Como tampoco hay huella, salvo la propia, de que en realidad la quieran: y menos de todo de que aun queriéndola la puedan obtener. Porque lo que sí dice Maquiavelo es que "Italia" es hoy una nación más "esclava que los judíos, más sierva que los persas, más dispersa que los atenienses".[2] Y prosigue: "sin cabeza, sin orden, abatida, expoliada", etc. (Y si así está Italia, los italianos no le van a la zaga, por cuanto "sanza religione e cattivi" [*Discorsi,* I-12] se muestran en la actualidad). Cómo en semejante condición se pueda sentir tan noble, querer tan alto, o cómo sea posible lograrlo es uno de los muchos trucos que la creencia nacionalista guarda secretamente en su repertorio de prestidigitador; cómo logre despertarse la solidaridad en individuos empobrecidos o atemorizados, cuando pobreza y temor son emisarios del aislamiento y del egoísmo;[3] cómo de la cabeza de la discordia surja armada la idea de unión; de los intereses separados y en conflicto un ejército nacional, o se metamorfosee en valor compartido lo que otrora fueran pasiones —desidia, odio, revanchismo— disgregadoras atizadas por el fuego del localismo, no solo queda sin explicar, sino que, en rigor, bajo el patrón de la inicial lógica, no cabe ni siquiera plantear. Si ahora se da por dado sin más el conjunto de tales fenómenos; si a los pobres en bienes se les supone ricos en espíritu; a los cortos de sentimien-

---

1 Las *città* de la península itálica estaban efectivamente tan celosas de su autonomía política como las antiguas *polis* griegas, y como se sabe repitieron su destino. Maquiavelo, que lo conocía, quiso anticiparlo apelando a la formación de *un* Estado unitario. El fracaso de su intento no es óbice para reconocer que asimiló para bien el, en este punto, mal ejemplo aristotélico, cuya doctrina seguía manteniendo el punto de vista de la *polis* cuando ya el imperio macedón había cortado sus alas.

2 Maquiavelo quiere realzar el paralelismo entre la situación italiana y la de judíos, persas y atenienses para acentuar la gravedad de la situación y, con ello, la imperiosidad del cambio. Pero el paralelismo no es sólo sociológico, sino también político: lo que Maquiavelo quiere igualmente realzar es el momento fundacional del presente, que debe ser solemnizado por la constitución de un Estado Italiano que marque para siempre el futuro de la nación. Maquiavelo quizá nunca fue tan romano como aquí.

tos solidarios a causa del miedo, largos de corazón; a los vacíos de patriotismo, o llenos a lo sumo de intereses locales, ebrios de Italia; a los débiles de fuerzas, potentes en anhelos, etc., se debe a que también en Maquiavelo los tiros de la lógica nacionalista van directamente contra la razón.

Por lo demás, la moneda tiene dos caras, y a la de la impositiva unificación de todas las diferencias culturales[4] existentes entre los habitantes de las diversas ciudades y regiones en el concepto de italiano, se corresponde la no menos arbitraria unificación de franceses, españoles, suizos o alemanes en "extranjeros", o mejor: en "bárbaros", como a partir de aquí les llama. No es menester recordar la tradición despectiva asociada al vocablo; nos basta con reconocer su carácter moralmente negativo, des-calificador del destinatario ante el emisor, pues sobra con aludir a esta otra violación del *status quo* precedente para adherir espontáneamente a la misma la triple contradicción presente en ella: se valora donde antes se describe; se subdivide la realidad maniqueamente en italianos y bárbaros en consecuencia, y, por último, los demonios que habitan este recién creado inframundo pierden, como es natural, el carácter de modelo que en ocasiones llegaron a poseer. Los valores, antaño diseminados por los diferentes pueblos y extrapolables de unos a otros, tienen hogaño un dueño bien determinado, así como un territorio y un idioma únicos: los modelos, si quedan, son cosa del pasado. Hasta este punto, hasta poner patas arriba en la epistemología, la moral y la política el ideario anterior, conduce la lógica nacionalista, repetimos. Mas como el sello de la misma quedará impreso en el resto del discurso, abandonamos aquí el paréntesis abierto al objeto de exponer el significado de la reorientación doctrinal para proseguir el que acabábamos de interrumpir.

Decíamos que el príncipe italiano no era *sensu stricto* un príncipe nuevo, porque parte de la *virtù* —la intelectual— se había

---

4 No solo culturales, a decir verdad, pues también afecta a las diferencias de clase. Maquiavelo reconocía dos clases originarias en la sociedad, los grandes y el pueblo. Ahora, por arte de magia nacional, han quedado reducidas a una. ¡Y pensar que aquellos vivían intentado oprimir a estos! ¡Y pensar que estos vivían de luchar contra dicho intento: y que era la libertad la que salía ganando con la lucha!

evaporado de su actividad al ser puesta en práctica por el ideólogo de la unidad de Italia. Pues bien, el enfoque nacionalista de la empresa irá sustrayendo aún más parcelas al territorio de la *virtù* que quedara al príncipe. A la conquista de Italia este parte disponiendo ya de un arma, el nuevo ejército, que el príncipe conducido al trono por su prudencia o por la *fortuna* deben apresurarse a forjar en aras de la conservación del mismo. Y aun concediendo que dicha forja sea mérito de su *virtù,* el carácter invencible que Maquiavelo le agrega de ningún modo proviene de la misma fragua. El sentimiento nacional que multiplica su potencia late naturalmente en el corazón del patriota,[5] quien solo espera la señal del jefe para, mostrando su clara superioridad "en fuerza, destreza e ingenio", recuperar la vejada patria e infundirle existencia política. Por si fuera poco, dos nuevos aliados se presentan en el campo de batalla a favor del príncipe, puesto que comulgan igualmente con el ideal de la unificación. Uno de ellos es la Iglesia,[6] y el otro, como no podía ser menos, puntual a todas sus citas con la historia cada vez que la historia nacional entra en juego, es el mismo Dios en persona. Se entiende así que el ejército italiano se vuelva omnipotente una vez que inicie semejante andadura, y que solo el objetivo satisfecho esté en grado de poner fin a su marcha.

Empero, algunos efectos se suman a esa lucha. El primero de ellos es que ninguno de todos esos milagros cuaja a partir de la *virtù* del príncipe, por lo que esta se va volviendo paulatinamente más raquítica —lo que no entraña que su titular pierda poder, sino al revés. Por el contrario, todos ellos brotan del carácter sagrado inmanente de la patria unida, a cuyo conjuro, y para su socorro, todas esas grandes potencias de la historia como son la Iglesia y Dios marchan al unísono como un mismo hombre tras el príncipe redentor. Pues de "redención" —he ahí el segundo efecto—, por cierto, se trata. La palabra la profiere el propio autor de *El Príncipe,* y con tal ardor que lo hace en dos ocasiones casi consecutivas (en un párrafo, además, en el que Dios se desquita de haber asistido como apenas un convidado de piedra político y como poco más que *deus-ex-machina* social en la primera mitad del texto,

---

5 De hecho Maquiavelo echa en falta jefes, no italianos... (p. 148).

irrumpiendo de repente en seis ocasiones). Dios bendice la gesta, Dios santifica la causa, Dios anuncia el advenimiento de la nueva hora, etc. Al príncipe le queda solo terminar la obra para al menos retener la libertad: para demostrarse elegido de Dios. El escenario ha cambiado, pues, diametralmente, y donde viéramos anteriormente a la política desempeñar esforzadamente su papel, observamos ahora a la escatología ocupando su lugar. El mismo pueblo no quiere dejar de sumarse a la fiesta religiosa. Está unido, "su disposición es máxima" para la nueva tarea, pide a los cielos únicamente que le preste a un héroe al que seguir en su fe: y "con qué amor sería recibido [...], con qué sed de venganza, con qué firme lealtad, con qué devoción, con qué lágrimas".[7] Con solo verle enarbolar "una bandera" se alinearía enfervorizado tras él.

Un corolario se añade al efecto anterior: todas las pasiones señaladas eran monopolio de la república, y el equipaje con el que la libertad viajaba por el tiempo cuando aquella se perdía rescatándola del olvido;[8] en esta segunda parte, en cambio, la distinción entre las formas de Estado es abolida por obra y gracia de la patria, que pasa a ser, así, el lugar donde el principado se ha convertido en libertad.[9] El nacionalismo, por decirlo con otros términos, ha producido una criatura histórica nueva —la del patriota republicano— cruzando dos especies antaño en conflicto: el principado y la república. Ese patriota, por lo demás, ha unificado en su seno las antiguas y ontológicamente tensiones connaturales a toda sociedad —no nacional, se ve ahora— que dividían al pueblo de los grandes,[10] por lo que en la nación ya no hay cla-

---

[7] Y prosigue: "¿Qué puertas se le cerrarían? ¿Qué pueblos le negarían la obediencia? ¿Qué envidia obstaculizaría su paso? ¿Qué *italiano* (subrayado nuestro) le negaría pleitesía?".

[8] Véase el cap. II.

[9] Tiene razón Chabod cuando afirma la modernidad del concepto de patria tal y como se elabora en el siglo XVI, e igualmente cuando añade que en Florencia y Venecia se identificaban con la libertad (*L'idea di nazione*. Bari, 1979, p. 187), pero esa verdad histórica no impide que en Maquiavelo haya contradicción teórica.

[10] Pero con ello también al *tumulto* que producía la libertad en toda sociedad (no nacional). Hemos desarrollado más estas ideas recientemente en un

ses; y el nuevo estado de gracia se prolonga mediante la ideología nacionalista hasta alcanzar la unión cuasi mística con el príncipe que los gobierna, y sancionarla con un sentimiento de unidad nacional que en nada recuerda las ahora bajas pasiones del interés, ni los caminos particulares y conflictivos que hacía tomar en la vida pública a cada uno de los sujetos interesados: por lo que en la nación ya apenas queda política por ejercitar.

Asíimismo, si uno de los ejercicios más sabios de la *virtù* consistía en saber dosificar el uso de la fuerza, en especial en los orígenes de su reinado, en la fase de adquisición de un Estado, cuando el daño era inevitable y la crueldad necesaria, cuando quienes esperan una cosa reciben otra y el desengaño con ella, cuando más difícil es contenerse al dueño de la espada victoriosa porque todo le está permitido; si entonces, decimos, el príncipe hace relucir su *virtù* sabiendo —para compendiar— ganarse a sus nuevos súbditos y mantener bajo su mando a los antiguos con medidas que ya conocemos, ahora, cuando el próximo principado será la suma de todos ellos, toda esa fuerza le sobra, puesto que la unidad social está garantizada por la conciencia nacional pese a la aún inexistente expresión política en la que aquella habrá de reconocerse. Pero como también aquí la función crea al órgano, toda esa fuerza que queda sin usar es *virtù* que queda sin ejercer, vale decir: es una nueva extensión amputada a los dominios de la acción política.

La conclusión de todo ello es que el nuevo príncipe italiano es italiano, pero no nuevo.[11] Su *virtù* es sensiblemente menor que

---

11 En lo que sí permanece la coincidencia *ambos* príncipes es que para ninguno es válida la tipología establecida por Weber para justificar la obediencia. El príncipe *nuevo* representaba por sí mismo una contradicción en los términos con la idea de legitimidad tradicional, en cuanto basada en la costumbre; aunque menos vistosa, su contradicción era igualmente de principio con la legitimidad racional, pues esta se basaba en la "legalidad" en lugar de en la persona. Y ni siquiera la carismática, que sí la toma por base, se corresponde con el modo de obtener obediencia el príncipe nuevo: mientras el jefe carismático, en efecto, es visto desde un principio como "'llamado' a ser un conductor de hombres" (*El político y el científico,* Madrid, 1998, p. 86), los cuales le obedecerán simplemente "porque creen en él", aquel debía primero obtener artificialmente el mando, tanto del ejército como del pueblo, y

la de este, aunque su poder sea mayor. Si el lazo social está ya constituido previamente a la institución política, si es reconocido —esto es, conocido y sentido— como tal antes de la refundación del Estado italiano, toda la tarea política del príncipe se limitará a instaurarlo, pues su conservación está garantizada por la misma —metafísica— fuerza que garantiza su implantación. Conservar Italia está implicado en hacer Italia, en darle su Estado. La mitad más importante de la actividad política, aquella en la que es nuevo príncipe era capaz mediante su *virtù* de conquistar incluso a la *fortuna*, ahora pierde su razón de ser, pues cuanto debía ser resultado de su acción aparece como presupuesto de la misma. El nuevo príncipe italiano es, a lo sumo, un príncipe "electivo" en el momento de la adquisición del poder, y un cuasipríncipe "eclesiástico"[12] en lo relativo a su conservación. De ahí, justo de ahí, que pueda ser más poderoso que un príncipe "nuevo": porque goza por adelantado de un consenso que no se tiene que forjar con acciones que le eviten el odio o el desprecio de su —unido y unitario— pueblo.

vuelve *descreído*. Es cierto que, a la larga, y tras tanta demostración *virtuosa*, la corona del carisma llegará un día a ceñir su frente —siendo, además, jefe militar como es, tiene por ello mucho ganado—, pero esa aureola ya rodeaba desde el inicio la del jefe carismático, y era de hecho el imán que atraía hacia él la obediencia de sus súbditos. Con el príncipe nuevo *italiano* sucede lo mismo que con el *florentino* respecto de las dos formas de legitimidad citadas al inicio, e igualmente respecto del posible surgimiento del carisma (acentuado en este caso porque ya es *deseado*, aunque aún no se sepa quién es el *escogido*). Solo que este le vendrá transferido desde el símbolo al que representa, que es el que sí lo posee naturalmente, por así decir: es la i*dea nacional* lo carismático para el nacionalista, si bien el jefe que logre personalizarla atraerá sin duda hacia sí todo el aura mística que aquella de suyo posee.

12 *Cfr.* caps. IX y XI, respectivamente.

VI. 500 Años de *El Príncipe**

A 500 años de su publicación, *El Príncipe* de Maquiavelo está tan joven como el primer día: 500 años de revolución constante en torno al astro de la civilización occidental —y más allá—, en lugar de avejentarlo como a la inmensa mayoría de los libros coetáneos, o incluso de confinarlo a yacer muerto y sepultado, salvo en alguna inscripción marginal, como a una mayoría aún más inmensa de libros, coetáneos o no, no han logrado sino rejuvenecerlo; de hecho, una pléyade de actos celebrados por doquier conmemorando su redacción ciñe su corona sobre el paso del tiempo.[1]

Y no cabe imputar a que no haya ocurrido precisamente nada desde que el libro viera la luz la causa de su vigencia. Desde entonces, en efecto, se han sucedido series de acontecimientos que jalonan la historia occidental y han ido configurando su actual fi-

---

* El presente trabajo se publicó como *Introducción* al libro *500 años de* El Príncipe *de Maquiavelo*, Puebla, El Errante Editor, 2014, a raíz del Congreso sobre el 500 aniversario de la publicación de *Il Principe*, celebrado en Puebla, México, los días 25 y 26 de abril de 2013, pp. 11-26.

1 Añadamos que en los últimos tiempos, *El Príncipe*, además de perpetuar su imperio en la política, ha saltado a otros medios, como la empresa y, últimamente, según parece, la universidad véase Baldini, Enzo, “Machiavellismo e machiavellismi: progetto di ricerca e messa a punto di un concetto”, en Rienzo, Alessandro y Borrelli, Gianfranco (eds.), *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana, (secoli XVI-XX)*, Milán, Polimetrica, 2009, pp. 23-24. Por otro lado, una cierta información acerca de parte de los

sonomía, como la forja generalizada del Estado moderno, de cuya intrahistoria el libro en cuestión forma parte; o como la crisis religiosa, de la que brotaron la Reforma y su antagonista en el bando católico; o el descubrimiento del Nuevo Mundo, uno de los acontecimientos más trascendentales de la historia universal; la construcción de imperios —portugués y español en primer lugar; turco a continuación; francés e inglés luego—, o las revoluciones francesa, norteamericana y rusa; la Revolución Industrial y la extensión planetaria del comercio, la colonización europea, el surgimiento del liberalismo y la democracia, el crecimiento del sujeto individual, de su autonomía moral y personal merced a su reconocimiento como sujeto de derechos, la ampliación de los mismos a otras esferas no estrictamente políticas que hacen más creíble su ejercicio en estas, la irrupción del totalitarismo, dos guerras mundiales en gran medida europeas, la larga Guerra Fría, la exportación de la forma Estado a realidades sin condiciones para su desarrollo, el progreso autoritario de los nacionalismos, el avance paulatino del Islam en Europa, la globalización, la plaga del terrorismo y de los fanatismos nacionalistas y religiosos, el descrédito exterior de las democracias, su capitulación ante el mercado, el sueño y la cada vez más patente pesadilla de Europa, un síntoma más del malestar de nuestro tiempo, etcétera.

En la propia Italia, los cambios no han sido menores: además de la unidad nacional, es decir, de la construcción de un Estado italiano unitario del que el autor mismo de *El Príncipe* se había convertido en temprano abogado con la inspirada jaculatoria inmortalizada en el capítulo XXVI, la península itálica es asimismo el teatro donde, hasta el siglo xix, las potencias europeas miden sus ambiciones con sus armas, y donde los príncipes italianos miden sus sueños y demás miserias[2] con la realidad, y donde todos se reparten sus despojos, menos aquellos que en las luchas han terminado por devenir ellos mismos despojos. Es igualmente un escenario que, en el siglo xvii, padece una suerte de hibernación católica con la que la Iglesia pretende acentuar el dominio que le queda tras la herejía protestante; el aislamiento obra sus efectos en el terreno religioso, pero no puede impedir ni la revolución

[2] Recuérdense al respecto las desoladoras páginas finales de *El Arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1995.

cultural ilustrada ni la invasión militar austriaca a lo largo del siglo sucesivo. Por lo demás, la citada Unidad no llegará hasta el siglo XIX, con el *Risorgimento,* o hasta el siglo XX si se cuentan también los territorios irredentos: ya durante el *Regno d'Italia,* que sobrevivirá hasta 1946, y en cuyo seno, a rebufo de la violencia, se formará la gangrena totalitaria del fascismo, que derrotado durante la Segunda Guerra Mundial, dará paso a la nueva República, antesala de la actual.

El Príncipe, autopropulsado por su propio contenido, a la par que impulsado por los anatemas que papas y popes, y fariseos de toda laya, han ido vertiendo sobre él, no ha dejado de viajar por el tiempo como un contemporáneo de ese haz plural de acontecimientos. Tirios y troyanos, partidarios y detractores, que a veces —émulos a su manera del sofista Antifonte— lo eran a la vez, lo han mantenido en el candelero político e intelectual por encima de las circunstancias: un bajel a resguardo de todas las tormentas. Nunca nada lo retuvo para siempre atado, ni siquiera la vesania religiosa, el desprecio mercenario o las ínfulas imperiales: cada una de ellas una "contraofensiva fracasada", por decirlo con Procacci.[3] Ni tampoco, claro está, la crítica sincera e ingenua de quienes seguían mirando solo su lado bueno cuando miraban al hombre y concebían la política, teórica o práctica, como una provincia del deber ser, especie esta cada vez más rara entre sus cultores, todo hay que decirlo, que cuenta a la obra demonizada justamente como uno de los agentes de su progresiva extinción.

Ese viaje Maquiavelo lo ha hecho en diversos medios: desde dentro de las mentes de sus contemporáneos y de las generaciones sucesivas al permearlas con sus ideas, y ello incluso cuando fingen repúblicas que, aun emancipado su tejido social de baratijas conventuales, aún sueñan no solo con letras escritas en gre-

---

3 Procacci, Giuliano, *Machiavelli nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 288. La primera parte de este libro ha sido indispensable para nuestras observaciones sobre la influencia del pensamiento maquiaveliano en Europa. Un texto más reciente, pero circunscrito al ámbito anglosajón, es el señalado en la nota 1, en el cual el lector encontrará un extenso capítulo de Daniela Coli titulado *The Young Hobbes, the Myth of Rome, and Machiavelli*, pp. 149-185. Naturalmente, y como es bien sabido, sobre ese y otros muchos tópicos del pensamiento maquiaveliano la bibliografía es, sencillamente, *sterminata*.

co-latino, sino también con los supuestamente santos preceptos de la moral católica, según muestra Brucioli —el discípulo republicano de Maquiavelo y compañero suyo en las discusiones de los Orti Oricelari— en su diálogo *Della Repubblica,* cuya primera edición data de un año antes de la muerte de Maquiavelo, esto es, de 1526. O bien formando parte de la legación itálica, un conglomerado de semillas culturales que constituía la cabeza visible de la *République des Lettres,* el país intelectual que desde finales del siglo xiv, y alrededor del latín, habían ido conformando los numerosos doctos de la Europa occidental, y que esparciéndose a lo largo y ancho de su territorio transformó cuantitativa y cualitativamente la producción de saber —del que su expresión en lenguas vernáculas devino uno de los resultados más vistosos y revolucionarios.

Y, naturalmente, también viajó solo. La mayor parte del tiempo. Podía hacerlo en cuanto embajador de la idea de república o de la del principado o monarquía, y lo hizo como embajador de las dos (según atestiguan, por citar dos significados ejemplos, Rousseau o Federico II, cada uno a su manera: desde el elogio o desde el desprecio, respectivamente). Y si bien el trecho común es enorme, pues el ejercicio del poder, pese a las grandes diferencias entre quienes lo ejercen, mancomuna la correspondiente tarea en ambos regímenes políticos, la historia nos ha mostrado repetidamente la insuficiente intelección, voluntaria o no, de dicho dato. Baste al respecto con recordar, por un lado, los fraudulentos intentos de confinar *El Príncipe* en el reino de los *Discorsi,* esto es, de hacer de su titular un vasallo de la república, al tiempo que una operación de maquillaje al libro lo edulcoraba al punto de convertirlo en tratado teórico al uso, en lugar de reconocerlo como un inédito manual para la acción, bien que trufado de teoría. O con tener presente, por otro, la execración lanzada contra Maquiavelo por el cardenal Reginald Pole con su científica afirmación de que *El Príncipe* fue “escrito con el dedo del diablo”,[4] tan diverso del suyo, sin duda. En ambos casos, con todo, se pasa

[4] Procacci, *op. cit.,* p. 87. El dardo lanzado por Pole en 1539 marca probablemente la *svolta* del antimaquiavelismo, una hoguera cuyo fuego terminaría de prender más tarde Gentillet en 1576 con su *Discours*

por alto esa amplia unificación en el ejercicio del poder, máxima en el ámbito de las relaciones internacionales, entre los regímenes descritos en las dos obras maestras maquiavelianas, y que insta a su autor a aconsejar al príncipe moderno que recabe ayuda en el rico muestrario de hechos ejemplares llevados a cabo por la República romana.

Cierto, para ese viaje en solitario a lo largo del tiempo no solo contó con la potencia, precisión y claridad de sus ideas, expuestas en un lenguaje comparable en perfección al de los otros grandes clásicos de la literatura italiana, como Petrarca, Dante o Bocaccio; o con la inaudita libertad de su mente, cuya magia ocasionalmente transformó el mundo oscurantista de las creencias católicas en vulgar materia de chascarrillo, sino también con los cultivados prejuicios de quienes, clérigos o seglares, aún no se habían percatado del tiempo nuevo en el cual se vivía, que requería de otros criterios para fundamentar la autoridad en cualesquiera de los terrenos donde esta quisiera hacerse valer; y que no bastaba con declararse ángel custodio de la fe, como es el caso del papa y de sus validos jesuitas, entre otros, al frente de la Iglesia católica, o representante de Dios en la tierra, porque ni la mitra ni el trono eran de por sí símbolos de un poder irrefrenable, sino justamente al revés en determinados ambientes.[5] De ahí que la santificación oficial de Maquiavelo, como diablo mayor al ser sus obras incluidas en el *Índice* en 1559, produjo numerosas protestas entre los librepensadores de la época, como habría producido, nos atrevemos a imaginar, más de una sonrisa burlona y catártica en quien había sido objeto de tan fáustico homenaje, máxime sa-

5 Conviene señalar aquí, en efecto, que aun cuando diferentes entre sí la cuestión de la "recepción" y la "crítica" de la teoría de Maquiavelo y la del "maquiavelismo" y "antimaquiavelismo", el hecho de la persecución religiosa (los jesuitas, hasta llegaron a quemar la efigie de Maquiavelo en las plazas de Ámsterdam), que marca la "fortuna" del autor de los *Discorsi*, ha acabado entretejiendo ambos problemas (véase al respecto el documentadísimo ensayo de uno de los colaboradores del presente libro, Giorgio Scichilone, titulado *La cultura cristiana in Machiavelli e Machiavelli nella cultura cristiana. Alcune considerazioni*, su *Introduzione* al Congreso de Erice del 2 y 3 de diciembre de 2012, en *Storia e Politica,* vol. III núm. 1, 2011, p. 18. Aprovecho estas líneas para agradecer vivamente al profesor Scichilone la larga lista de sugerencias y críticas a mi introducción, que han aprovechado para mejorarla: el lector ha salido

biéndose vecino de ilustres compañías, las recién mentadas entre otras,[6] con las que departir interminablemente sobre lo divino y lo humano en el más allá.

O de ahí también que el panfleto antimaquiaveliano redactado por el entonces príncipe Federico II, y publicado siendo ya rey, brindara no solo la oportunidad de mostrar la inagotable capacidad de adulación y de venderse por interés de la que un Voltaire era capaz, y de soslayo la gloria de un teórico que necesitaba ser refutado por un príncipe, sino también la *occasione* tanto de difundir el conocimiento de Maquiaveliano por *terre incognite*[7] hasta entonces —sirva el ejemplo de Rusia o Turquía, donde se tradujo *El Príncipe* por primera vez—, cuanto de generar nuevos escritos y nuevas corrientes de opinión a favor del *segretario fiorentino*.[8] Se le confundía directamente con el diablo o se le achacaba haberle vendido su alma, cuando lo único que hacía era consignar a la posteridad una lectura de la sociedad y del hombre exenta de elementos teológicos, en la que ambas instancias son los dueños de su propio destino, o al menos, en el caso de los hombres comunes, de la mitad del mismo. Se demonizaba sin

---

6 Quizá no esté de más aquí, y por ceñirnos únicamente a un caso, el de Petrarca, que este era uno de los que ya se habían adelantado al *Segretario fiorentino* en el proceso secularizador al ignorar por completo, en su tratado sobre los hombres famosos, a los "santos y mártires del panteón medieval" y centrarse en "los héroes paganos de la antigüedad" (Alan Bullock, *The Humanist Tradition in the West*, Nueva York-Londres, Norton & Company, 1985, p. 29.

7 Al lector maquiaveliano, sin duda, no le habrá pasado desapercibida la expresión, que forma parte de la frase inicial del "Proemio" maquiaveliano a los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en el que compara las dificultades y peligros de la reinstitucionalización de una sociedad —repitiendo la célebre idea expuesta en el cap. VI de su otra obra magna— a los de una expedición que pretendiera "buscar aguas y tierras desconocidas". Véase al respecto el libro de Giorgio Scichillone con el mismo título y con el siguiente subtítulo: *Retorica e religione in Machiavelli* (Milán, Franco Angeli, 2012), en el que resalta la idoneidad de la metáfora compendiada en el título para expresar la revolución teórica llevada a cabo por el autor de *El Príncipe*, el nuevo Colón del pensamiento político.

8 Inglaterra fue en este caso el teatro en el cual literatura y política contendían entre sí bajo banderas enemigas: la del antimaquiavelismo, enarbolada por Shakespeare o Marlowe, y la del maquiavelismo,

más su obra por perversa cuando solo era secular y humanista, quizá la primera expresión acabada en Occidente de lo que iba a marcar una tendencia, y el primer proyecto del Medioevo tardío realizado por el pensamiento renacentista. Las injurias, empero, obtuvieron el mismo éxito que el secreto que las animaba: seguir detentando el monopolio de la verdad y de su poder. El prejuicio debería haberse envuelto en un disfraz racionalista en lugar de en uno autoritario si aspiraba a obtener para su cinismo y su prepotencia un papel más eficaz.

Los motivos por los que Maquiavelo pasó a ser impenitente viajero, las razones que otorgando fama a su obra y gloria a su persona le llevaron a trascender el perímetro de su vida universalizando una y otra, fueron lógicamente sus ideas y estaban escritas. Leerlas, todavía produce una perplejidad y un asombro casi de neófito, a poco que se contextualice su pensamiento. Lo que sorprende quizá más, dado que, en el fondo, se trataba de un romano, alguien que, como en Roma, también confiaba a la plebe la custodia de la libertad que la ciudad se había garantizado preservando el conflicto, y que la república debía asignar poder a dicho sujeto como condición de su seguridad, la formación de un ejército popular.[9] Con la élite intelectual de la gran urbe, así como con la de los griegos que ejercieron un magnetismo tan grande sobre ella, comparte la creencia de que las sociedades se hallan naturalmente divididas en dos partes asimétricas en número y poder, hostiles entre sí;[10] que la política es el lugar donde se opera el milagro de la transmutación del conflicto en cooperación, razón por la cual constituye la actividad social por excelencia; que es la propia sociedad la que recompone sus diferencias por medio del autogobierno; que el gobierno mixto, la maravilla institucional que sintetiza en una las tres formas de gobierno, constituye el instrumento a través del cual dicho autogobierno

---

9 Millar, Fergus *The Roman Republic in Political Thought*, Hannover -Londres, University Press of New England, 2002, p. 71.

10 La conciencia de la estructura social era mucho más rica y variada de lo que Maquiavelo nos deja ver en sus obras, y conllevaba igualmente la de su posible cambio; ello, como nos recuerda Peter Burke, era visible ya “en las discusiones sobre la definición de la nobleza —nobleza de sangre o nobleza de mérito—... muy frecuentes en este periodo” (*El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid, Alianza Forma, 1993, p. 185).

se ejerce, esto es, el entramado institucional que da lugar al sortilegio.

A tales creencias se añaden otras más de índole romana: la de que el origen de una república decide su destino; la de que una fundada con arreglo a un plan será siempre más estable; la de que —genial homenaje a la acción, pese a la aparente contradicción con las anteriores— la historia puede ser el escenario en el que la experiencia puede llegar a racionalizarse, como vio Cicerón en la de Roma, vale decir: a la autoconstrucción en el tiempo de una república azarosa tan fuerte como la originariamente planificada; que, ya construida, devolver su constitución a sus orígenes cada diez años constituye el mejor sistema para purificarla de los desperfectos que el tiempo haya ido produciendo en la misma; que la república basada en la grandeza —la cual descansa en las armas— es la única que puede crecer y devenir así más estable que la que debe su éxito al lugar donde se fundó —segundo gran homenaje a la acción humana, capaz con su esfuerzo racional de superar las prebendas otorgadas por la naturaleza a un determinado lugar—; que la religión nacional es un excelente medio para el logro de la obediencia a la ley; que la necesaria expansión más allá de sus límites primordiales se asegurará, además, concediendo la ciudadanía a los habitantes de las ciudades conquistadas que pasan a formar parte del imperio; etc. Un conjunto de creencias ese sólidamente mutado en convicciones merced a las pruebas aducidas por la experiencia, al que se acompaña un recetario de medidas singulares al objeto de desenvolverse con éxito en cada ocasión, en las que la prudencia acredita su cualificada formación en antropología, historia y política.

Ahora bien, el viajero del tiempo que ha llegado hasta nosotros no debe su gloria solo a su condición de viajero del pasado, sino aún más a la de viajero del futuro; si nos sabemos sus herederos es porque vivimos su legado, y en él no hay solo una forma singular de mirar el pasado y de reciclar el aprendizaje del mismo, sino una forma distinta de mirar el poder que a veces es nueva y en gran medida actual. En su doctrina, en efecto, principian o se activan ideas como las siguientes: la ruptura de la unidad normativa que reglaba nuestra existencia, la fragmentación del sistema que aspiraba a componer y el enfrentamiento entre

los diversos miembros resultantes;[11] el sello de impotencia que ahora unce como un estigma la frente de la religión, la moral o las costumbres en su afán por dominar la conducta de los sujetos y de garantizar el bien común: y la triunfal entronización de la política coronando tal movimiento teórico; suya es la misión de conservar la sociedad y de favorecer el bienestar de sus miembros —un fin que requiere el uso de la fuerza—, y ese signo de supremacía es asimismo el de su inmanencia.

Pero hay muchas más ideas, que nos limitamos simplemente a resumir: la proclamación, insisto, de la necesidad de la fuerza y aun, extraordinariamente, de la violencia, más la inmediata diferenciación entre una y otra, entre fuerza y violencia, en la administración ordinaria de la cosa pública; una ley del poder, en vir-

[11] Al respecto, en otro trabajo anterior "El Poder de la *virtù* en *El Príncipe* de Maquiavelo", *Dianoia,* núm. 14. 2009, pp. 85-117, escribíamos, con alguna variante, esto: "(...) Berlin, que es quizá quien mejor ha escrito al respecto, enfatiza sin embargo demasiado su posición. La novedad maquiaveliana habría consistido en la diferenciación "entre dos ideales de vida incompatibles", el pagano y el cristiano. Posición tan radical le situaría al margen de la tradición metafísica occidental, de Platón al siglo XVIII, anclada en su orden —cósmico y social— fijo del mundo, y en su consiguiente visión de ambos órdenes como "una estructura única, inteligible". Pero gracias a esa ruptura, que hasta le sacaría por exceso de la tradición de la *Staatsräson*, Maquiavelo deviene precursor del pluralismo ético y político hoy dominante en la tradición política occidental. Esa posición, creemos, exacerba los elementos de ruptura al punto de pasar por alto que aunque la supremacía de la política sobre la ética o la religión resulta incuestionable, Maquiavelo nunca llega a poner en duda que los valores cristianos o paganos también pueden darle a la política moderna la cohesión social —y política a la postre— que la religión pagana le otorgara a la antigua. No creemos que su orden se vea dominado por esa "economía de la violencia" resaltada de manera no demasiado consciente por Wolin [Wolin, Sheldon S., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001, p. 238], y antes por Jacob Burckhardt [*La Cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Editorial Iberia, 1984, p. 43], y a la que Berlin se adscribe, y aunque lo estuviera, parte de la *virtù* del príncipe consistirá en ocultar mientras pueda que con su acción viola los valores absolutos, judeocristianos o paganos, de sus súbditos. En ese

tud de la cual solo cuando se le limita resulta eficaz, primicia del poder como medio de la libertad, la idea desplegada por Montesquieu o *El Federalista* más especialmente, entre otros; el derivado rescate del pueblo en cuanto sujeto político incluso en el interior del principado "absoluto"; el reconocimiento de un poder super partes relativamente autónomo respecto de la sociedad, mediante el cual esta aspira a cicatrizar la herida de su división constitutiva sin curarla para siempre;[12] la promesa de la abstracción institucional que contiene en la persona del príncipe *super partes;*

la sanción, consiguiente a todo lo anterior, de la política como arte; la indeterminación de la política que conlleva, en la que la prudencia, siguiendo la pauta del maestro Aristóteles, para quien "es imposible legislar sobre lo que es materia de legislación",[13] del hombre público desempeña un papel estelar, mediando al gober nar entre el presente y la caja de Pandora del futuro —lo ordinario que viene—: el azar —un movimiento inesperado en el curso ordinario de las cosas y sacudido por él—, la necesidad —lo extraordinario que cuestiona lo ordinario— y la excepción —lo extraordinario como norma—; y todo ello desde la afirmación ontológica del cambio como ley de la historia; etcétera.

E incluso, es menester afirmar, hay ideas que anticipan o forman parte del patrimonio democrático de nuestras sociedades, pues, como aludíamos más arriba, aún custodiamos el fuego sagrado del conflicto como paladio de la libertad, aun cuando en

12 Con todo, menester es decir que si bien los *tumulti* se asocian indeleblemente a la libertad en cuanto fuente social de su existencia política, no todos ellos son valorados de igual manera; entre las enseñanzas que a Maquiavelo producen las turbulencias generadas por el intento de aprobación de la Ley Agraria en Roma, la segunda de ellas destaca que al ser la ambición de los nobles tan extrema y persistente es menester contenerla por procedimientos varios; y que si bien hay que intentar preservar la legalidad, a veces —tercera enseñanza— es preciso recurrir a "procedimientos extraordinarios", algunos de los cuales, como el de la retroactividad de la ley, concluye, podrían producir tumultos que aboquen a guerras civiles en los que cabe hasta la desaparición de la libertad y de la propia república (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milán, Biblioteca Treccani, 2006, I-37). Los *tumulti*, en realidad, solo garantizan de manera estable la producción de libertad en la república bien ordenada, es decir, la regida por un gobierno mixto.

Maquiavelo derive de la pluralidad de las cosmovisiones sociales y entre nosotros el enfrentamiento surja de la pluralidad de intereses individuales, todos ellos legítimos si no se pretende imponerlos recurriendo a la violencia. Añadamos a la mencionada la constitucionalidad de la excepción, es decir, la sanción normativa de la concentración de poderes en un *dictator* a la romana —por un tiempo y para un fin establecidos— en caso de peligro extremo para la comunidad, y sin que ello conlleve coda normativa alguna que dote de futuras prebendas al titular de dicho poder cuando, cumplida la misión, lo consigne de nuevo a los legítimos gobernantes. Asimismo, la identificación, más que probable, de la *virtù* republicana con la libertad,[14] completada con la de la libertad como autogobierno, se traduce en un ensanchamiento de la antropología, esto es, en el surgimiento de un sujeto más complejo que aquel con el que el autor inició su personal aventura en el mundo del saber, un individuo, que ahora tiene nuevos objetos para sus pasiones, nuevas pasiones incluso o solo ahora ejercidas, que engrandecen su alma, más ideas con las que agrandar su mente y hasta antiguos recuerdos y emociones nuevas, compartidas con los demás, que los engrandecen a todos de manera integral, puesto que están en la base de la acción política colectiva (bien que algunos de ellos se asocien a un objeto realmente nuevo, la nación —deidad de una fe en apariencia laica, pero sacrílegamente trufada de religión—, que si por entonces aparecía vinculada a la libertad el tiempo la revelará más proclive a su extinción mediante la violencia).

Cuando un supuesto de ayer ha devenido hoy problema se ha avanzado en el pensamiento, como nos enseñó Mill; en ese sentido, nada más roedor de cualquier *statu quo* que la libertad y la igualdad, como nos enseñó Tocqueville. Y, en ese sentido también, pocas mentes más libres que la de Maquiavelo, capaz de demoler milenios de verdades adquiridas en el segundo de una

---

[14] ¡Cuánto dista esta ecuación, propia del ideal republicano de Maquiavelo, y antecedente de nuestra normatividad democrática, de ese mundo ético espurio que, al decir de aquel, educaba en el ocio a hombres destinados a la contemplación, y que más bien producía en serie seres serviles y depravados; un mundo, por otro lado, tanto más inútil cuanto que se trataba de una época de fuertes cambios históricos, y ahí la fuerza o la violencia misma tienen mucho que decir (*cfr. Discorsi…, cit.*, I-12).

sola frase ("[...] siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea"),[15] de igualar políticamente a las clases en el autogobierno republicano y a los ciudadanos en cuanto súbditos del príncipe, pese al reconocimiento permanente de las diferencias que les separan, tanto de estatus como de fines, tradición, simbología, etc. Por ello hoy, a pesar de los acontecimientos tan dispares señalados al principio de este escrito, y que han contribuido a cambiar tanto la fisonomía de la sociedad occidental, seguimos siendo sensibles a su pensamiento, dado que la democracia supone el paso final del doble proceso de igualación de los ciudadanos ante la ley y de su reconocimiento como sujetos de derechos. Por ello y, por supuesto, porque, como nos enseñó el propio homenajeado, la identidad de la naturaleza humana es una constante en la historia de la humanidad, lo cual nos permite *mutatis mutandis* convertir en contemporáneos nuestros a los individuos de cualquier tiempo y lugar, estudiar en el libro de sus acciones y aprender de los resultados de las mismas.

De ahí que nos parezcan extemporáneas, y no solo antimaquiavelianas —él, discípulo aquí de Tucídides,[16] siempre escribió para la eternidad, no para o desde Florencia o Italia—, las discusiones acerca de la contextualización de su pensamiento. No es cuestión de entrar aquí en una problemática que es propia de la sociología de las ideas, pero sí vale la pena afirmar que cuantas más ideas se vinculen a un contexto determinado o, mejor aún, cuanto más estrechamente se vincule una idea al mismo, más se la aleja de nosotros y más nos hurtamos la posibilidad de hacer uso de ella en el presente e historia con ellas; dejarían de existir automáticamente esa venerable especie de mortales a los que llamamos clásicos por considerarlos inmortales y traficaríamos con los huesos de un cadáver que ya no proyecta sobre la nuestra vida alguna: seríamos paleontólogos de las ideas, asépticos clasificadores de otros tipos de fósiles, mas no, cierto, historiadores, que trabajan con cuerpos vivos, exhuman regularidades en los hechos y trazan continuidades entre el ayer y el hoy, es decir, descifran un sentido en ellos que sobrevive al tiempo y conjunta las épocas,

15 *El Príncipe*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 110.

16 *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 2000, I-22, 4.

y eso con independencia de "las escuelas y epistemologías"[17] a las que pertenezcan y de las que se valgan. Todo eso se percibe con mayor claridad aun cuando el objeto de estudio son las ideas del pasado, porque en tal caso muchas de ellas no solo renuevan su sentido o crean otro a partir de sí mismas, sino que literalmente lo hacen en virtud de su magisterio, es decir, acompañadas de la aureola de autoridad. ¿Por qué, si no, lamentaría un Hobbes que los principales estorbos a la comprensión de una doctrina tan clara y distinta como la suya provinieran de las ideas desplegadas por esos contemporáneos suyos llamados Aristóteles y Cicerón? Del mismo modo, cabría decir que valorar las ideas de Maquiavelo, sus logros o su alcance, en función de su vinculación al surgimiento de los nuevos principados en Italia o de los nuevos Estados nacionales en Europa, entraña no solo ignorar la metodología y los fines del propio autor de *El Príncipe,* sino también defender una concepción sumamente errónea acerca del significado tanto de los clásicos como del hecho de historiar las ideas políticas.

¡Ojalá que el lector no profesional pueda encontrar entre lo dicho alguna razón para interesarse en la *res publica,* único trabajo común de los miembros de cualquier sociedad —a la manera en que Epicuro, al inicio mismo de su Carta a Meneceo, abogaba por que todos permaneciéramos siempre interesados en la filosofía—, o cuando menos una excusa para releer a un, todavía, contemporáneo suyo que escribió cinco siglos atrás!

---

[17] Fazio Vengoa, Hugo, *La Historia del Tiempo Presente: historiografía, problemas y métodos,* Bogotá, Universidad de los Andes, 2010, pp. 50 y ss. No se alarme el lector pues no queremos insinuar aquí la silueta de algún fantasma metafísico que sustente a una sociedad más allá de ella misma y quizá aun contra su voluntad, o que la dote de una identidad independiente de sus transformaciones. La continuidad no niega el cambio, sino que lo afirma, y el sentido, por su parte, afirma la continuidad; es decir, aludimos al fenómeno histórico, por el que pasan todas las sociedades, de mudar de manera perenne de piel hasta alejarse indefinidamente de la configuración inicial y, al tiempo, guardar cierta unidad, que la sucesión de generaciones y el acopio de testimonios contribuye a preservar por medio de una memoria común: la propia

Bibliografía

ANSELMI, Gian Mario y BONAZZI, Nicola, *Niccolò Machiavelli,* Firenze, Le Monnier, 2011.

ARENDT, Hannah, *The Human Condition,* Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1998.

ARMANDO, Luigi Antonello, *Principi senza padri. Una lettura de Il principe di Machiavelli,* San Cesario di Lecce, Manni, 2004.

ARTAZA, Manuel, Ma. de, "Estudio Preliminar a *El Príncipe*", Madrid, Istmo, 2000.

BALDINI, Enzo, "Machiavellismo e machiavellismi: progetto di ricerca e messa a punto di un concetto", en RIENZO, Alessandro y BORRELLI, Gianfranco (eds.), *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana,* Milán, Polimetrica, 2009.

BARBUTO, Gennaro Maria, *Machiavelli e i totalitarismi,* Nápoles, Guida, 2005.

——, *Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli,* Nápoles, Liguori, 2007.

BAUSI, Francesco, *Machiavelli,* Roma, Salerno, 2005.

BERLIN, Isaiah, "La originalidad de Maquiavelo", en *Contra la corriente*, México, FCE, 1992.

BRUSCAGLI, Riccardo, *Machiavelli,* Bolonia, il Mulino, 2008.

BULLOCK, Allan, *The Humanist Tradition in the West,* Nueva York-Londres, Norton, 1985.

BURCKHARDT, Jacob, *La Cultura del Renacimiento en Italia,* Barcelona, Editorial Iberia, 1984.

Burke, Peter, *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia,* Madrid, Alianza Forma, 1993.

Capata, Alessandro, *Il lessico dell'esclusione. Tipologie di* Virtù *in Machiavelli,* Manziana, Vecchiarelli, 2008.

Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo,* México, FCE, 1984.

Conde, F. J., *El saber político en Maquiavelo,* Madrid, 1976.

D'Ascia, Luca, *Machiavelli e i suoi interpreti,* Bologna, Pendragon, 2006.

Fazio Vengoa, Hugo, *La historia del tiempo presente: historiografía, problemas y métodos,* Bogotá, Universidad de los Andes, 2010.

Felice, Domenico, *Los orígenes de la ciencia política contemporánea. Despotismo y libertad en el* Esprit des lois *de Montesquieu,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

Figorilli, Maria Cristina, *Machiavelli moralista. Ricerche su fonti, lessico e fortuna, premessa di Giulio Ferroni,* Nápoles, Liguori, 2006.

García Pelayo, Manuel, *Las formas políticas en el Antiguo Oriente,* Caracas, Monte Ávila, 1993.

Guicciardini, Francisco, "Discurso sobre la dignidad del hombre", en VV.AA., *Humanismo y Renacimiento,* ed. por Pedro R. Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, 1986

——*, Recuerdos. El hombre de Guicciardini,* Madrid, CEC, 1988.

Guidi, Andrea, *Un segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel cancelliere Machiavelli,* Bolonia, il Mulino, 2009.

Hermosa Andújar, A., "De la libertad y del consentimiento. Dos estudios sobre *El Príncipe* de Maquiavelo, en *Revista de Estudios Políticos, núm.* 82, oct-dic, 1993.

——, "El Poder de la *virtù* en *El Príncipe* de Maquiavelo", Bolonia, *Dianoia,* núm. 14, 2009.

Hobbes, Thomas, *Leviatán,* Madrid, Alianza Editorial, 2002.

Inglese, Giorgio, *Per Machiavelli. L'arte dello Stato, la cognizione delle storie,* Roma, Carocci, 2006 (raccolta di scritti già pubblicati).

Kant, Imanuel, F*ilosofía de la historia,* México, FCE, 1981.

Lucchese, Filippo del, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza,* Roma, Ghibli, 2004.

——*;* Sartorello, Luca y Visentin, Stefano, *Machiavelli. Immaginazione e contingenza, introduzione di Augusto Illuminati,* Pisa, Ets, 2006.

Manrique, Jorge, *Poesía,* Barcelona, Crítica, 1993.

Magni, Beatrice, *Conflitto e libertà. Saggio su Machiavelli,* Pisa, Ets, 2012.

Maquiavelo, Nicolás, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices, en Opere,* ed. por C. Vivanti, Turín, Einaudi-Gallimard, 1997-2005, vol. I.
——, *Del arte de la guerra,* Tecnos, Madrid, 1995.

Marchand, Jacques (a cura di), *Machiavelli senza i Medici, 1498-1512. Scrittura del potere/potere della scrittura,* Roma, Salerno, Atti del Convegno (Losanna, 18-20 novembre 2004), 2006.

Mena, Juan de, *Laberinto de la Fortuna,* Barcelona, Crítica, 1994.

Millar, Fergus, *The Roman Republic in Political Thought,* Hannover-Londres, University Press of New England, 2002.

Naudé, Gabriel, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado,* Tecnos, Madrid, 1998.

Pedullà, Gabriele, *Machiavelli in tumulto,* Roma, Bulzoni Editore, 2011.

Pocock, John Greville Agard, *The Machiavellian Moment,* Nueva Jersey, Princeton, 1975.

Procacci, Giuliano, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna,* Roma-Bari, Laterza, 1995.

Rahe, Paul Anthony (ed.), *Machiavelli's Liberal Republican Legacy,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Rodríguez Aramayo, Roberto y Villacañas Berlanga, José Luis (comps.), *La herencia de Maquiavelo,* Madrid, Tecnos, 1999.

Samósata, Luciano de, *Diálogos de los dioses, Diálogos de los muertos, Diálogos marinos, Diálogos de las cortesanas,* Madrid, Alianza, 1987.

Sasso, G., *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico,* Nápoles, 1958.

Savonarola, Giralomo, *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos,* Los libros de la Catarata, Madrid, 2000.

Scichilone, Giorgio, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli,* Milán, Franco Angeli, 2012.

Serra, Teresa (a cura di), M*achiavelli tra filosofia e politica, Atti del Convegno (Montecompatri, 4-5 ottobre 2008),* Roma, Aracne, 2010.

Skinner, Q., *Maquiavelo,* Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Strauss, Lévi, *Meditación sobre Maquiavelo,* Madrid, 1964.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* Biblioteca Básica Gredos, Madrid, Gredos, 2000.

Vilches, Patricia y Seaman, Gerald (eds.), S*eeking Real Truths. Multidisciplinary Perspectives on Machiavelli,* Leiden-Boston, Brill, 2007.

Vincieri, Paolo, *Machiavelli. Il divenire e la* virtù, Genova, Il melangolo, 2011.

Viroli, Maurizio, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia,* Roma-Bari, Laterza, 2005.

Vivanti, Corrado, *Niccolò Machiavelli. I tempi della politica,* Roma, Donzelli, 2008.

Wolin, Sheldon S., *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental,* Buenos Aires, Amorrortu, 2001.



OTRAS PUBLICACIONES

Hacia una teoría constitucional de los derechos humanos
Juan Antonio Cruz Parcero

Derechos humanos en Latinoamérica y el Sistema Interamericano
Modelos para (des)armar
Ariel Dulitzky

Ius Constitutionale Commune en América Latina
Textos básicos para su comprensión
Armin von Bogdandy
Mariela Morales Antoniazzi
Eduardo Ferrer Mac-Gregor (coords.)
(En coedición con el Instituto Max Planck de Derecho Público Comparado y Derecho Internacional)

Constitución y derechos fundamentales
Paolo Comanducci

Realizando los derechos.
Su filosofía y práctica en América Latina
Rodolfo Arango Rivadeneira

Constitucionalismo progresista: Retos y perspectivas
Un homenaje a Mark Tushnet
Roberto Gargarella
Roberto Niembro (coords.)
(En coedición con el IIJ-UNAM)

Principio mayoritario, jurisdicción constitucional e integridad electoral
Tres ensayos
Dieter Nohlen
(En coedición con el IIJ-UNAM)

INDIVIDUO Y POLÍTICA EN *EL PRÍNCIPE* DE MAQUIAVELO
NATURALEZA, FORMAS Y SUJETOS DEL PODER

La presente obra se propone recuperar el legado de Nicolás Maquiavelo y mostrar en el abanico de ideas que conforman su doctrina, el conjunto de elementos que han incorporado nuestra visión del individuo, la sociedad y la política. El autor nos permite dilucidar los factores que propiciaron la consagración del ilustre diplomático, considerado como uno de los padres de la ciencia política moderna.

El lector dispondrá de una útil herramienta que lo aproximará a la comprensión del pensamiento maquiaveliano, que a lo largo de distintas épocas ha influenciado el pensamiento político universal. Le permitirá replantear verdades largo tiempo adquiridas y asentadas en las interpretaciones que se han formulado en torno a la obra maestra maquiaveliana, como las concernientes a la relación *virtù/fortuna,* al nexo entre ética y política, o a la casi siempre ignorada cuestión de la libertad. El libro realiza un análisis en torno a temas poco estudiados, como la cuestión de la obediencia política o la concepción que Maquiavelo tiene de los seres humanos, más allá del proclamado dualismo moral.

En 2013, la inmortalidad de *El Príncipe* cumplía sus primeros 500 años. Y, a juzgar por los festejos con los que la República de las Letras ha celebrado por doquier dicha onomástica, su fin no parece estar próximo. Merece la pena releer aquellas por tantas razones memorables palabras dirigidas a Francesco Vettori en la carta del 10 de diciembre de 1513 y preguntarse por qué ese libro, nacido de un librepensador castigado por la fortuna y empobrecido, ha conseguido sortear las trampas del tiempo o resistir al narcisismo de las circunstancias, y llegar hasta nosotros con esa lozanía que le hace casi único entre los de su género y, en general, entre la inmensa mayoría de los libros del pasado. O mejor, preguntarse por qué un opúsculo concebido como un manual para la acción de un príncipe ha devenido uno de los iconos historiográficos de la práctica política y continúa atrayendo a estudiosos y generando polémicas, y ha hecho de su autor el, quizá, clásico más contemporáneo.


ISBN 978-607-7822-36-3





